Dogm.
553 l

Kahnis

Die Lehre

vom

heiligen Geiste.

Von

Lic. K. A. Kahnis,

a. o. Professor der Theologie in der evangelisch-theologischen Fakultät zu Breslau.

Erster Theil.

Halle,

H. W. Schmidt's Verlagsbuchhandlung.

1847.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die Lehre vom heiligen Geiste nach ihrer biblischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen und dogmatischen Seite darzustellen. Dieser erste Theil enthält die Darstellung der Bibellehre, welcher sich eine Charakteristik des Geistes des Heidenthums in seiner Beziehung zum Christenthum anschließt, und einen Theil der kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwickelung. Diese letztere wird der zweite Theil, dessen Druck in Kurzem beginnt, zu Ende führen, um in der dogmatischen Darlegung den Abschluß des Ganzen zu geben.

Es sei mir vergönnt, einige Bemerkungen über den Standpunkt dieser Schrift vorauszuschicken. In einer Vorrede hat ja wohl auch Persönliches seine Stelle, wenn es nur einem sachlichen Zwecke, dem Verständnisse der Schrift, förderlich ist.

In den Zweifeln und Schwankungen einer nach außen und innen schweren Jugend ist mir das Evangelium Johannis der erste Leitstern der Wahrheit geworden. Es war aber nicht der geschichtliche Christus, welchen ich suchte und fand, sondern die Logosidee

von der mir das Leben Jesu nur ein flüchtiger Abglanz, ein gemüthlicher Gegenschein war, auf dem das nach Anschauung und Genuß des Unendlichen trachtende Auge vorübergehend ausruhte. Zweierlei aber war es, was mich auf diesem Standpunkte nicht befriedigte. Ich sah im Logos das unendliche, in allem Endlichen präsente Sein. Das Wie aber seiner Präsenz hatte ich nur in dunkeln Ahnungen und Gefühlen. Das Unendliche wehte mich an als Geist der Kraft in dem Urgestein der Erde, sah mich an als ewige Liebe in den zarten Aeuglein der Primeln, als unendliche Schönheit in den unerschöpflichen Uebergängen, in denen jede Gattung durchkomponirt ist, wies mich nach oben in den himmelstreckenden Aesten der Bäume, zeigte mir aus der Ferne seine Unendlichkeit in den blauen Düften, in die Alles verschwebt. Diese Ahnungen konnte doch nur die Erkenntniß, wie der Logos allem Endlichen sein Leben mitgetheilt habe, zur Wahrheit führen. Das religiöse Leben wies also an ein Höheres, die Philosophie. Aber auch als Leben schien mir die Religion einseitig. Von dem s. g. Pietismus stieß mich immer dieß zurück, daß er das reiche Leben der Menschheit auf eine Eins, auf Christum, reducire. Ich sah, daß der Mensch von dem Verklärungsberge der Anschauung herabsteigen müsse in das Leben. Ich konnte aber kein Band der Einheit finden zwischen dem Zuge nach oben und den regen Lebensgeistern in der menschlichen Brust. Dieses Bedürfniß nach einem präsenten Gott, dieß Streben zu wissen, wie Gott allem Endlichen präsent sei, dieser Drang nach Einheit des Geistes in allen seinen Lebensbeziehungen entschied mich für Hegel's Philo-

sophie. Es war damals die positive Epoche derselben. Ich habe mich etwa zwei Jahre innerhalb derselben bewegt. Aber die Ruhe konnte ich dort nicht finden. Der Logos war mir zur absoluten Vernunft geworden; aber mit seiner Persönlichkeit war die feste Auktorität der Wahrheit verschwunden. Ich fand das Leben in dem Begriffe nicht erhalten und erhoben, sondern verdampft. Ich erkannte die Unmöglichkeit, auf rein logischem Wege das Leben begreifen zu können. Es schien mir noch mehr als ein Wagniß, das Leben mit seinen göttlichen, sich selbst bewährenden Gesetzen den herzlosen, schicksalsartigen Mächten einer von dem Nichts ausgehenden Dialektik und dem Zufalle ihrer subjektiven Auffassung (wenn es auch eine absolute Methode giebt, so verfehlt sie doch der Einzelne) preiszugeben. Bewies nicht die rechte Seite der Hegel'schen Schule, daß Strauß nur den Gattungsbegriff verfehlt habe? Es stießen mich die Exzesse der negativen Seite in dem Grade mehr zurück, als ich erkannte, daß sie, wenn auch nicht die Gesinnung, doch das Princip des Meisters für sich hatte. Eine nun vergessene Streitschrift vom Jahre 1838 sollte das Recht des Lebens und des Positiven gegen den Muthwillen jener auflösenden Dialektik verwahren. Besonders aber ward es mir zur unumstößlichen Ueberzeugung, daß das sittliche Bedürfniß des einzelnen Menschen in jener Weltansicht nicht nur keine Befriedigung finde, sondern das stärkste Hinderniß seines Heilsstrebens. Erst in diesem sittlichen Heilsdrange ahnete ich, was das Wort von dem Gekreuzigten sagen will. Immer aber, wenn ich mich ihm nahen wollte, zog mich die Ansicht zurück, die ich nicht auf-

geben konnte, daß der Mensch seinen persönlichen Bedürfnissen nicht zu sehr nachgehen, sondern streben müsse, den Geist der Menschheit, von dem der Einzelne ein vorübergehender Träger sei, auf einem Punkte würdig darzustellen. Wenn mir einerseits das Christenthum zu subjektiv war, so meinte ich anderseits, daß ein Wissender einer Aristokratie von Geistern angehöre, welche die bevorzugten Organe der großen Entwickelung seien. Doch eine höhere Hand durchbrach das Alte. Ich sah darin, daß der einzelne Mensch in Christo seiner Seelen Heil findet, das Wesen des Christenthums. Mit diesem Gedanken ging ich in die Zeit vor Christo. Und ich erkannte sowohl im Judenthum als im Heidenthum das vorbereitende Streben auf Christum darin, daß in beiden Welten Alles dahin drängt, die Substanzen, in denen die alten Völker lebten, zu zerschlagen, die Welt in einzelne Atome aufzulösen, die auf Rettung ihrer Person aufsahen. Von diesem Gedanken aus suchte ich die Entwickelung der griechischen Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Christenthum in einer Abhandlung behufs meiner Habilitation darzustellen. Später begleitete mich derselbe Grundgedanke durch meine Vorlesungen über biblische Theologie, Leben Jesu, apostolischen Lehrbegriff. Die Grundstriche meiner Ansicht liegen im ersten Buche dieser Schrift vor. Und ich muß glauben, daß ein Gedanke, der mir auf dem heiligsten Boden erwachsen ist, den mir ein ernstes Studium bewährt hat, nicht ohne Kraft des Lebens und der Wahrheit sein kann.

Dem Gange meiner Entwickelung gemäß zog mich

in der Kirchenlehre die Seite der Inweltlichkeit Gottes, das Walten des göttlichen Lebens in Welt und Kirche, die Lehre vom heiligen Geiste an. Diese Lehre ist auffallend vernachlässigt. In dem Streite über Wort und Geist zeigte sich die große Sprachverwirrung, die in diesem Punkte dermalen herrscht. So erwuchs in mir der Gedanke, meine Kräfte an diesen Gegenstand zu wagen. Wenn aber meine Ueberzeugung über die Stelle, welche der h. Geist in der Heilsentwickelung A. und N. T., in der Kirche und ihrer Geschichte, im christlichen Leben einnimmt, der Hauptsache nach feststand, so war mir die Lehre von der Persönlichkeit des h. Geistes doch ein Punkt, zu dessen Annahme ich weder in meiner christlichen Erfahrung, noch in der Schrift, selbst nicht in seiner dogmengeschichtlichen Bildung einen ausreichenden Grund fand. Es ist bekannt, wie in der Zeit, wo die Lehre von der Persönlichkeit des h. Geistes sich festsetzte, Säulen der Rechtgläubigkeit, wie Gregor von Nazianz und Hilarius von Piktavium, sich zweifelhaft darüber aussprachen. Was die neuere Theologie betrifft, so sagt Baumgarten-Crusius (Kompendium der Dogmengeschichte II. S. 189. Anm. 4.), daß der neuere Protestantismus die Persönlichkeit des h. Geistes aufgegeben habe. Das wenigstens ist wahr, daß die strengkirchliche Dogmatik diese Lehre ziemlich unvermittelt hinstellt, die vermittelnde Theologie, der man kirchlichen Grund und Boden nicht streitig machen kann, meist negativ dazu steht. Akkermann sagt in seiner sehr tüchtigen Abhandlung über πνεῦμα u. s. w. (Stud. u. Kr. 1839. S. 939.): „Unsere evangelische Dogmatik thut nicht Recht,

wenn sie den Artikel de spiritu sancto in einer gewissen Schwebe zu halten sucht, weil sie daran verzweifelt, ihm eine wissenschaftliche Bestimmtheit und Denkbarkeit zu geben. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß es einerseits zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie gehört, die Persönlichkeit des h. Geistes wissenschaftlich denkbar zu machen, und daß anderseits die Bibel nur indirekten Anlaß dazu giebt, indem die meisten Stellen, die darauf hinzuführen scheinen, genau betrachtet, bloße Personifikationen enthalten; aber gewiß ist doch auch, daß die Schwierigkeit als solche kein triftiger Abhaltungsgrund ist weiter vorzudringen, und daß, wenn auch die Bibel die Persönlichkeit des h. Geistes nicht geradezu lehrt, sie ihn doch als das dieselbe im Menschenleben Bewirkende erscheinen läßt." Es ist mir aus der Seele gesprochen, was Ackermann hier von denen sagt, welche diese Lehre in der Schwebe lassen. Ich denke z. B. an Nitzsch. Wer in aller Welt kann sich beruhigen mit seiner Auseinandersetzung (System 5 Aufl. S. 159.)? Während man nach dem Texte, wo es heißt, daß „wir den Gott, der Liebe ist, als den h. Geist d. i. als die durch das Wort belebende, mittheilende, aneignende Liebe gleich göttlich zu verehren haben" — annehmen muß, daß Nitzsch den h. Geist für keine von Vater und Sohn unterschiedene Person im Sinne des Kirchenglaubens hält, spricht er in der Anmerkung gegen die, welche „wider die sogenannte Persönlichkeit des h. Geistes" Schriftbeweise anführen. Ich konnte nicht zur Klarheit kommen. In Berlin habe ich mit einem tüchtigen Zuhörer öfter darüber disputirt. In meiner Heimat brachte ich diesen Punkt

auf einer Prediger-Conferenz zur Sprache. Ich entschied mich zuletzt immer mehr für die negative Seite. Um indeß nicht leicht abzuschließen, beschloß ich meine Zweifel zum Gegenstande meiner Disputation pro loco zu machen. Ich habe später erfahren, daß Manche dieß für eine Koncession gehalten haben, die ich dem damals so laut protestirenden Lichtfreundthum gemacht habe. Dagegen verwahren mich die Worte der Vorrede: Ambigebam diutius, num hoc tempore, ubi adversarii provocare solent ad dissidium eorum, qui se paternae fidei adstrictos profitentur, rem adirem, in qua a doctrina ecclesiastica discedendum esset. — — Tales sumus, quibus recedere a doctrina ecclesiastica, quam per temporum discrimina et vita et studia nobis comprobaverunt, minime est oblectamento. Testium enim nubes magis juvant, quam luciferorum virorum importuna lumina. Qui igitur nos edocere voluerint, apertas quidem veritati aures invenient. Ich habe offen gehandelt, aber, ich gestehe es gern, nicht weise. Was ich aber nicht gut gemacht habe, hat Gott gut gemacht. Er hat mich auch in diesem Punkte zur Klarheit geführt. Die Kirchenlehre hat sich mir auch hier bewährt. In diesem Theile ist von der Person des h. Geistes nur historisch die Rede. Im zweiten Theile soll die ausführliche Entwickelung folgen.

In dem biblischen Theile ist es nicht meine Absicht gewesen, die Bibellehre über den h. Geist in allen Punkten festzustellen, sondern vielmehr, welche Stelle in der Entwickelung des Wortes Gottes alten und neuen Bundes der h. Geist einnimmt, nachzu-

weisen. So habe ich S. 93. Anm. ausdrücklich erklärt. Dieser Nachweis forderte eine summarische Darlegung des Ganges der Heilsentwickelung. Ich glaube mich aber nicht zu weit verloren zu haben. Die Darlegung hält sich ganz auf dem Standpunkte der biblischen Theologie, wie S. 12. gesagt ist. Aber eben ein wahrhaft historisches Eindringen in den Gang der Offenbarung setzt eine Grundansicht über das Wesen des religiösen Lebens überhaupt voraus. Ich habe meine Ansicht in der Grundlegung entwickelt. Ich darf wohl glauben, daß die biblische Entwickelung die dort gegebenen Bestimmungen bewährt. Freilich muß ich bitten, das was ich S. 11. über die Schranken einer Monographie gesagt habe, nicht zu vergessen. Dadurch nun, daß die Bibellehre vom h. Geiste angeknüpft ist an das Wesen des religiösen Geistes überhaupt, den sich entwickelnden Geist der Offenbarung in's Besondere, ist die Lösung einer Frage, zu welcher eine Monographie über den h. Geist mehr als nur veranlaßt ist, ich meine der Frage nach dem Geiste des Christenthums vorbereitet. Ich habe den Geist des Heidenthums in Parallele gestellt. Zunächst ist diese Parallele geeignet, den Geist des Christenthums in seinem specifischen Charakter bestimmter herauszuheben. Dazu kommt das besondere Interesse, die unserer Lehre analogen Begriffe in der Heidenwelt nachzuweisen. Indem sich aber ergiebt, daß der Geist, welcher das Heidenthum auflöst, auf Christum vorbereitet, so erwächst aus dieser Parallele ein weltgeschichtlicher Beweis für das Wesen und die Wahrheit des Christenthums. Den Inspirationsbegriff der Alten habe ich nicht in dem

dortigen Kapitel, sondern im zweiten Buche Kap. II. 5. darzustellen versucht. Die Idee der Weltseele wird im folgenden Theile, so weit sie hieher gehört, in Betracht kommen.

Den historischen Theil eröffnet der Begriff der Kirche. Wie dieser Begriff von mir gefaßt ist, lag es ganz in meiner Aufgabe, ihn sowohl kirchengeschichtlich als dogmengeschichtlich durchzuführen; kirchengeschichtlich, indem ich den Gang des Reiches des h. Geistes in seinen Wendepunkten darlegte; dogmenhistorisch, indem ich damit die Geschichte des Begriffes der Kirche verband. Wie in der biblischen, so in der kirchengeschichtlichen Entwickelung unseres Dogma ist immer zweierlei zu unterscheiden, einmal das Walten des h. Geistes, das Leben, welches der h. Geist in das Reich Gottes hineinlebt, wenn man will, die Geschichte, welche der h. Geist macht, dann die Geschichte des Begriffes vom h. Geiste. Jenes ist der letzte und innerste Grund, weshalb ich das Einzelne immer in den Gang des Ganzen gewoben habe. Eine Lehre vom h. Geiste hat auch die Thaten des h. Geistes im Reiche Gottes darzustellen, natürlich nach ihren Hauptmomenten. Eine Wesensseite in der Entwickelung der Kirche ist die Lehre. Ich habe es nun für gut gehalten, mit den Umrissen ihrer Entfaltung den geschichtlichen Gang des Dogma vom h. Geiste in Verbindung zu setzen. In diesem Dogma kommen in Betracht die Lehre von der Persönlichkeit des h. Geistes, die Lehre von der Inspiration, die Lehre von der Heilswirkung des h. Geistes. Der entscheidende Zeitraum für dieß

Dogma sind die fünf ersten Jahrhunderte. Diesen Zeitraum nahm ich mir vor in möglichster Ausführlichkeit zu behandeln. Ich habe daher für das Zeitalter der alten Kirche zwei größere Kapitel bestimmt, wovon das erste in diesem Theile enthalten ist. Die Kirche des Mittelalters und der neueren Zeit, welche für das Dogma vom h. Geiste bei Weitem weniger ergiebig ist, begünstigt mehr die allgemeine Darstellung. Die geschichtliche Entwickelung wird also im Ganzen nicht so viel Raum einnehmen, als es nach dieser Anlage scheinen möchte.

Ich darf wohl von Schwierigkeiten reden. Vorarbeiten sind nur im Einzelnen vorhanden. Als eine Arbeit, welche über eine größere Strecke hin begleitet, wäre Ziegler's Geschichtsentwickelung des Dogma vom h. Geiste (Theologische Abh. S. 77 ff.) zu nennen. Es weiß aber jeder Sachkenner, daß auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Forschung diese Abhandlung fast unbrauchbar ist. Unter den neueren dogmengeschichtlichen Werken ist mir die Dorner'sche Schrift über die Person Christi anregend gewesen. Indeß berührt sie mein Gebiet doch nur im Allgemeinen. Ich habe Dr. Dorner öfter widersprechen müssen. Es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß es nur im sachlichen Interesse geschehen ist. Eine Schwierigkeit liegt in der Vielseitigkeit dieses Gegenstandes. Auch ein viel Tüchtigerer wie ich kann auf den mancherlei Gebieten, die ich zu berühren hatte, nicht gleich sicher sein. Auch das Wechselverhältniß des Allgemeinen und Einzelnen, welches in meiner Auffassung des Gegenstandes liegt,

fordert nicht geringen Kraftaufwand. Der Gelehrte soll ja noch kommen, welcher im Allgemeinen sich so heimisch bewegt wie im Einzelnen.

Es ist eine schöne Aufgabe, eine reiche Gestalt der Geschichte darzustellen. Nur der wird es vermögen, welcher innerlich ihr verwandt ist. Das ist sein schönster Lohn, wenn nicht bloß ihm, sondern auch seinen Zeitgenossen ein Impuls des Lebens aus solchem Lebensbilde entspringt. Aber keine Kunst, keine Begeisterung vermag ein vom Geiste der Menschheit überschrittenes Leben wiederzuerwecken. Anders steht es auf dem Gebiete der Geschichte des Reiches Gottes. Wer da hat, dem wird gegeben. Wer den Geist Christi hat, dem wird in der Vergangenheit des Reiches Gottes eine reiche Ahnenwelt desselben Geistes aufgethan. Der Geist, der hier waltet, verbürgt unserem Geiste sein Recht, wie unser Geist dem Geiste der Kirche Zeugniß giebt von seiner ewigen Jugend, von seiner göttlichen Siegeskraft. Ich habe mich unterfangen von dem zu reden, welcher der Quell alles Lebens und aller Kraft in der Kirche ist. Ich überlasse das Wort, welches ich in Schwachheit gesprochen habe, seiner Gnade. Jeder kirchliche Theologe zählt auf das Wort Gottes, welches er verwaltet, auf die Anschauungen der großen Kirchenlehrer, die er berichtet oder verarbeitet, auf die Gedanken, welche ihm Gott geschenkt hat.

Schon lange wird uns gesagt, daß wir am Vorabende einer neuen Geistesausgießung stehen. Aber die Morgenröthe will nicht anbrechen. Wir kommen

immer tiefer herab. Ich will nicht den Maßstab der Kirche anlegen; nur von einem Fortschritte will ich reden. Soll ich an den glauben, so kann ich doch unmöglich annehmen, daß die Vertreter jenes elenden Liberalismus, die Marktschreier einer abgestandenen Aufklärung die Erben der Geisteswelt sind, die im Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland anbrach. Von uns gilt des Dichters Wort: Zaunkönige hausen, wo's kein Adler wagte. Wie Pilze wachsen Reformatoren aus der Erde hervor. Daß ihnen die flüchtige Bildungsmasse, die Welt, welche die Zeitungskönige beherrschen, zuläuft, das ist nicht zu verwundern. Das ist aber eine Schmach, daß sich die Jünger unserer Geistesheroen an die Triumphwägen dieser fahrenden Lichthelden gespannt haben. Diese Reformatoren sehen sich in der Reihe eines Huß und Luther. Für das Zeichen seiner guten Sache erklärt Luther in den mächtigen Worten an den Adel deutscher Nation, daß sie auf Erden müsse verdammt werden und allein von Christo gerechtfertigt. Diese Reformatoren erklären den Zeitgeist für ihre letzte Auktorität, für ihr alleiniges Tribunal. Nun der Zeitgeist wird ihnen nach seiner Art antworten. Ich habe die s. g. Kirche des Neukatholicismus unter meinen Augen entstehen sehen. Wer vor zwei Jahren sich erlaubte, auch nur Bedenken zu äußern, der ward von dem Zeitungspöbel litterarisch gesteinigt. Wo sind sie geblieben, die Löwen des Tages? Der Tag, der sie gemacht hat, hat sie verschlungen und wird sie verschlingen. Wie unreif und kurzlebig, wie echauffirt und ungesund sind doch alle Schöpfungen des dermaligen Zeitgeistes. Im Mittelalter bauten

viele Menschenalter in stiller, frommer Treue an einem Dome. Der Gedanke, die Einheit des deutschen Reiches in den Kölner Dom hineinzubauen, gehört eigentlich nur dem Herbstenthusiasmus von 1840 an. Und was die feste Burg der protestantischen Einheit, den Gustav-Adolphsverein, anbetrifft, so sehe ich klar den Tag kommen, wo diese Veste wird fallen. Dieses Demonstrationshandeln, diese Gesinnung ohne That, diese That ohne Gesinnung, kann nur ephemere Gestalten erzeugen [1]). Und diesem Zeitgeiste will unser Volk, das in seinem Heidenthum schon den tiefen schwermüthigen Zug über alles Endliche hinaus nach dem Unendlichen hatte, unser Volk mit seiner Tiefe eine reiche, eine heilige Vergangenheit opfern? „Lieben Deutschen", sagt Luther, „kauft, weil der Markt vor der Thüre ist, sammelt ein, weil es scheint und gut Wetter ist, braucht Gottes Gnade und Wort, weil es da ist. Denn das sollt ihr wissen, Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist. Er ist bei den Juden gewesen; aber hin ist hin: sie haben nun nichts. Paulus brachte ihn in Griechenland; hin ist auch hin: nun haben sie den Türken. Rom und latinisch Land hat ihn auch gehabt; hin ist hin:

1) Es versteht sich, daß ich den Kölner Dombau für ein löbliches, die Unterstützung verkümmerter protestantischer Gemeinden für ein evangelisches Werk halte. Ich halte aber einerseits diese Werke fürzu gut, um sie zu bloßen Tendenzäußerungen zu machen, anderseits für zu gering für die in sie gelegten Ideen. Wer sollte nicht die Einheit der protestantischen Kirche wünschen. Aber eine Einheit der Liebe hinter dem Rücken des Glaubens kann den Protestantismus nur auflösen.

sie haben nun den Papst. Und ihr Deutschen dürft nicht denken, daß ihr ihn ewig haben werdet. Denn der Undank und Verachtung wird ihn nicht lassen bleiben."

Breslau, den 26. Juli 1847.

Kahnis.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Grundlegung.

1. **Religion**, die wir vorerst als das Streben im Menschen bezeichnen wollen, sein endliches Leben auf ein unendliches als Grund und Ziel zu beziehen, Religion muß sich auch der rein historischen Betrachtung als eine Lebensgestalt darstellen, welche die menschliche Natur mit mindestens gleicher Nothwendigkeit aus sich erzeugt, wie die Gestalten des Rechtes, der Sitte u. s. w. Die alte sophistische Ansicht, welche die Religion absichtlicher Erfindung zuschreibt, bedarf keiner Widerlegung. Auch die Versuche, mit äußerlichen psychologischen Motiven, wie Furcht u. s. w., die Entstehung der Religion zu erklären, gehören verschollenen Richtungen an. Der nothwendige Grund der Religion muß in dem Wesen des menschlichen Geistes gesucht werden. Wir haben uns hier, scheint es, an die Philosophie zu wenden. Sie, welche das Verhältniß des endlichen Sein zum unendlichen begreift, muß im menschlichen Geiste den Lebenspunkt nachweisen, in welchen sein Verhältniß zu Gott einsetzt. In der neueren Philosophie ist von Kant die moralische, von Hegel die intellektuelle, von Fries die ästhetische Natur des Menschen dafür in Anspruch genommen worden. Schon aus der Verschiedenartigkeit dieser Anschauungen erhellt, wie es sich hier mehr handelt, die allgemeine Thatsache der Religion aus einem Prinzipe zu vernothwendigen, als den religiösen Geist, welcher zu allen Zeiten Religion erzeugt und getragen hat, als Thatsache des Lebens auf seine Lebenswurzel zurückzuführen. Thatsachen des Lebens verstanden zu haben, kann überhaupt die Philosophie nicht mit ihren Mitteln beweisen. Die Beantwortung unserer Frage können wir nur von einer Reflexion erwarten, welche wissenschaftlich geübt ist, in die innersten Motive von Lebenserscheinungen einzudringen. In diesem Sinne

wollte Schleiermacher das religiöse Leben reflektirend darlegen. Auf diesem Wege kann aber die Forderung nicht umgangen werden, die Stelle nachzuweisen, welche das religiöse Leben im Organismus des Geistes einnimmt. Die reflektirende Betrachtung verweist somit an eine psychologische Grundansicht. Aber die Nothwendigkeit des Lebens ist noch nicht die Nothwendigkeit der Wahrheit. Es fragt sich, ob der menschliche Geist in dem Inhalte des religiösen Lebens die Wahrheit, für welche er ist, in dem religiösen Leben den Weg dazu anerkennen müsse. Hierüber kann nur eine philosophische Betrachtung ein wissenschaftliches Urtheil fällen.

2. Die Lebenswurzel aller Religion ist der Glaube. Der Glaube ist ein Setzen des Göttlichen auf Grund des Lebens als Ziel des Lebens. Drei Momente bilden somit das Wesen des Glaubens. Der Grund zuerst, welcher im Glauben ein Göttliches setzen heißt, ist der Zug des Ich als einer sittlichen Totalität nach seinem Urleben. Das Zweite im Glauben ist das Setzen dieses Urlebens als eines göttlichen Sein. Das Dritte ist der Zusammenschluß mit diesem göttlichen Sein in Hingabe des menschlichen, im Ergreifen des göttlichen Lebens. Nach diesen drei Momenten, in welche er sich gliedert, setzt der Glaube in die drei Grundkräfte des Geistes ein. Jener Zug ist eine sittliche Thatsache, jenes Setzen ein Akt des Wissens, jene Lebensgemeinschaft dem Wege nach eine sittliche That, dem Ziele nach für das Gefühl. So setzten die Griechen die sittlichen Mächte ihres Gemeinlebens als ideale Gestalten in den Olympos, um sich mit diesen Göttern im Kultus zum seligen Leben, das ihnen im Schönen aufging, zusammenzuschließen.

In der Kantischen Richtung, welche aus dem moralischen Bewußtsein heraus die religiösen Ideen postulirt, ist somit richtig, daß die Sittlichkeit der Grund ist, auf dem aller Glaube basirt. Nur ist, abgesehen von dem abstrakten, nur auf das persönliche Leben berechneten Charakter jenes sittlichen Principes, der Glaube mehr als eine Hilfslinie des sittlichen Lebens. Nach Schleiermacher ist die Religion im Gefühle, nicht in jedem, sondern in einem primitiven, welches alle Erscheinungen des Lebens abhängig setzt von einem göttlichen Grunde. Wenn indeß

Schleiermacher aus der Qualität des religiösen Gefühls auf ein göttliches Sein, ja auf ein historisches Faktum, Christus, schließt, so ist doch nicht allein das Gefühl das Organ der Religion, sondern ein Setzen und Bestimmen des Göttlichen nach dem Gefühle. Ein Moment des Wissens aufzunehmen sah sich von diesem Standpunkte aus auch Twesten genöthigt. Sonach würde das Gefühl die Stelle einzunehmen haben, die wir in der gegebenen Gliederung des Glaubens jenem sittlichen Zuge beimaßen. Das Gefühl, dieses Bestimmtsein des Ich von einem Objekte, reflektirt sein Objekt nach der zufälligen Lebensbestimmtheit des Ich — der Berg der Gesetzgebung, welchen die Sage nennt, machte auf Schubert einen vollkommen befriedigenden, auf Robinson einen durchaus unbefriedigenden Eindruck —: das Gefühl darf daher nie nach seiner subjektiven Stimmung sein Objekt bestimmen wollen. Daß das Abhängigkeitsgefühl hiervon auszunehmen, daß es als das Ur- und Grundgefühl aller Religion absolut maßgebend für sein göttlich Objekt sei, das kann das Gefühl nicht wissen, das kann eine bloß reflektirende Betrachtung, welche die Momente jenes Gefühls im inneren Zusammenhange darstellt, nicht beweisen, das kann das protestantische Bekenntniß, welches einen ganz andern Inhalt hat, als jenes aus herrenhutischen, romantischen, spinozistischen Elementen zusammengeflossene Gefühl nicht sanktioniren. Der Hauptgrund, mit dem Schleiermacher das ausschließliche Recht des Gefühls verwahrt hat, daß man nämlich nach ihm die Religion messe, weist dem Gefühl die richtige Stellung an. Zwar ist dieser Grundsatz in dieser Unbedingtheit nicht richtig, die Folgerungen entschieden falsch [1]); wahr aber ist, daß es dem Glauben wesentlich ist, das von jenem Lebensbedürfnisse geforderte, in's Bewußtsein aufgenommene Göttliche dem Gemüthe zur selig-

1) Wenn der Herr die Liebe als das Erkenntnißzeichen für seine Jünger hinstellt, so folgt doch nicht daraus, daß das Christenthum nur in der Liebe bestehe. Das Maß der subjektiven Aneignung ist nicht das Maß der Sache. Ich kann den Stand einer Ehe nach der Liebe der Gatten, den Stand eines Staates nach der Gesinnung für die Obrigkeit messen; folgt, weil diese Gesinnungen der Gemüthswelt angehören, daß Ehe und Staat aus derselben abzuleiten sind?

machenden Lebensgemeinschaft einzuverleiben. Nach dem Maße dieser Lebensgemeinschaft mißt man das religiöse Leben des Einzelnen. Das Bewußtsein dieser Gemeinschaft, in welcher das gläubige Ich vom göttlichen Leben bestimmt ist, gehört dem Gefühl an. Das ist es, was wir als das dritte Moment im Glauben bestimmt haben. Die Hegelsche Schule erklärt für das Wesen des Glaubens das Wissen. Ohne für einen niederen Standpunkt die Form der gläubigen Vorstellung verkennen zu wollen, sei doch die reine Form, in der sich der Mensch zu Gott erhebe, das logische Wissen. Der Standpunkt des Lebens kann diesem philosophischen zunächst die tiefere Erkenntniß des göttlichen Objektes zugestehen, muß ihm aber die Möglichkeit absprechen, auf rein logischem Wege die Forderungen, welche das Leben an den Glauben macht, verstehen zu können. Dieses Mißverständniß der menschlichen Seite muß aber in einer Religion, welche die Menschwerdung Gottes aus einem sittlichen Bedürfnisse vernothwendigt, an ein sittliches Ziel knüpft, nothwendig ein Mißverständniß des göttlichen Objektes zur Folge haben. So haben wir denn gesehen, daß Jünger dieser Schule Thatsachen des göttlichen Lebens, für welche nicht nur der Glaube, sondern auch die Geschichte unabweisbar die Wirklichkeit bezeugt, als unbegreiflich abwiesen. Wenn sich das Göttliche überhaupt als Leben erweist, so liegt in der Grundlage des sittlichen Lebens, aus welcher der Glaube urtheilt, die einzige Möglichkeit der wahren Erkenntniß, die wir als ein Moment des Glaubens dargestellt haben.

3. Gegen die, welche das religiöse Leben auf eine Kraft des Geistes verschränken, namentlich Schleiermacher, hat sich die Ueberzeugung siegreich geltend gemacht, daß dasselbe dem ganzen Menschen in allen seinen Kräften angehöre, freilich meist entweder als allgemeine Versicherung oder als eine Koncession hinter dem Rücken des Principes. Der Glaube, ein Urtheil aus der sittlichen Totalität des Geistes zur Lebenserfüllung in Gott, ist das organische Erzeugniß der Grundfunktionen des Geistes. Aber nicht bloß zusammenwirken, sagt eine zweite Forderung mit nicht minderem Rechte, sondern zum höchsten Leben, dessen jede fähig ist, sich erschließen sollen alle Kräfte

des Geistes in der Religion. Es sucht aber, so sahen wir, im Glauben der sittliche Geist sein Urleben, der denkende sein Unendliches, der fühlende seine Seligkeit. Erfüllen sich im Glauben Forderungen so durchgreifender Art, lösen sich, wie im Vorigen ausgeführt, anderseits drei reich vertretene Versuche, das religiöse Leben aus einer der drei Grundkräfte zu entwickeln, auf, um in jenem Principe ihr relatives Recht zu finden, so steht unsere Forderung: Erkenne im Glauben die Lebenswurzel aller Religion! bereits nicht mehr unvermittelt da. Die eigentlich wissenschaftliche Vermittelung kann nur in dem Nachweise sein, daß im Glauben die Wahrheit, für welche der menschliche Geist ist, die Idee der Menschheit, ihr verwirklichend Organ habe. So sind wir denn an das Medium der Wahrheit, an das Wissen, gewiesen. Wissen ist ein Setzen des Sein in das Ich. Das sinnliche Erkenntnißvermögen schaut das unmittelbare einzelne Sein an in dem Raume, empfindet es in der Zeit. Ueber das unmittelbare Sein geht der Verstand hinaus. Er denkt, indem er Begriffe bildet, mit Allgemeinheit; er urtheilt, indem er das Allgemeine auf das Einzelne anwendet, mit Nothwendigkeit; er schließt das Allgemeine mit dem Einzelnen zusammen durch das Besondere, in dem sich beide durch dringen, den Grund. Indem der Verstand das Sein mit den Kategorien seines Denkens angreift, thut er demselben nicht Gewalt an, sondern dringt in das Wesen, das allem Sein zu Grunde liegt: er begreift. Das Wesen hat die Vernunft zur Vorlage. Sie, das rein formale Vermögen, für das Bedingte das Unbedingte, für das Endliche das Unendliche zu suchen, hat das Wesen des Wesens zum Inhalte, die Idee. Nur diese Kategorie des Absoluten, nicht eine bestimmte kosmologische, oder psychologische, oder theologische Idee hat die Vernunft in ihrem aprioristischen Mittel. In dieser rein formalen Anlage ist sie, wie die Geschichte der Menschheit reich belegt, einer unendlichen Entwicklung fähig, ebensomit fester Resultate baar. Wohl haben alle Philosophen ein Göttliches erschlossen, aber, weil einerseits die formale Dialektik des Unendlichen, anderseits das Princip des Sein, aus dem das Absolute bestimmt wird, unendlich mannigfaltig sein kann, in einem widerstreitenden

Gewirre von Resultaten. Ihre festen Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, erwarb die Theologie der Aufklärung nicht durch eine philosophische Entwicklung, als zu welcher sie es nie gebracht hat, sondern durch empirische Aufnahme der Ueberzeugungen ihres Zeitalters. Der höhere Rationalismus der neueren Philosophie, vor welchem sich der gemeine wissenschaftlich nicht behaupten konnte, hat die Flüssigkeit der Vernunft überzeugend genug dargethan. Wir nun, denen zunächst obliegt, das Recht des Glaubens an der Wahrheit zu prüfen, für welche der Mensch ist, weisen der philosophischen Betrachtung in dem Wesen des menschlichen Geistes den festen Ausgangspunkt an.

4. Der menschliche Geist ist wesentlich sich selbst verfassendes Leben, Selbstbewußtsein, Ich. Leben überhaupt ist eine Kraft, welche sich von innen nach außen bestimmt, um aus dieser Entäußerung in sich zurückzukehren. So wirft die Sonne die Planeten wie Glieder aus sich heraus, um sie in ihrer Schwerkraft in sich zurückzuziehen. Die Pflanze findet in ihrer Triebkraft nach außen in der Blüthe ein lichtes Selbst. Im Thiere ist es das Gefühl, welches alle seine Beziehungen auf die Außenwelt auf einen individuellen Mittelpunkt zurückführt. In keinem Individuum der Natur ist das Leben Person, sich selbst wissendes Leben. Die Natur ist somit unfrei. Freiheit ist nämlich die Fähigkeit, aus dem Selbstbewußtsein das zu setzen, worin das Selbstbewußtsein sich bejaht. Das Urtheil über die Unfreiheit der Individuen, welche nur den gesetzlichen Inhalt der Gattung knechtisch darstellen, spricht die Natur faktisch dadurch aus, daß sie alle Individuen dem Untergange preisgiebt. Es mag aber der unruhige Kreisschwung der Planeten, das ewige Werden der Pflanzenwelt, das unstete Treiben des Thieres für ein Seufzen und Suchen gelten nach der Freiheit, welche erst im Menschen aufgeht. Der Grund aller Freiheit im Menschen ist das Selbstbewußtseyn, diese That, in welcher das Subjekt sich selbst objektivirt, in dieser Objektion sich bejaht, in sich zurückkehrt. Seine Freiheit beweist das Ich aber erst, wenn es Grund seiner Lebensbestimmungen ist. In drei Hauptfunktionen bewegt sich das Leben des Ich, im Fühlen, Denken, Wollen. In diesen Lebensbewegungen bezieht sich das

Ich auf die Welt. Fühlend ist es bestimmt von der Welt, wissend setzt es die Welt in sich, wollend sich in die Welt. Das Ich also sucht in diesen Lebensbeziehungen auf die Welt sich, seine Freiheit, verwirklicht sie am höchsten im Willen. Aber die Schranke der menschlichen Freiheit tritt hier heraus. Frei ist das Ich sofern es Grund und Inhalt seiner Lebensbestimmung ist. Was das Erste betrifft, so liegt das Ich wohl allen Lebensäußerungen des Menschen zu Grunde, aber es ist nicht Grund seiner selbst, nicht Grund der Gesetze, in denen sein Leben sich bewegt, nicht Grund der Welt, auf welche es sich lebend bezieht. Was das Zweite betrifft, das Ich als Inhalt seiner Lebensbestimmung, so sucht das menschliche Ich zwar fühlend, denkend, wollend sich, aber das gesuchte ist mit dem suchenden nicht identisch, sondern in allen diesen Lebensformen ein Unendliches. Diesen Widerspruch hat das Ich, endlich zu sein, aus der Endlichkeit nicht herauszukommen, aber zu sein für das Unendliche, das sein Leben, seine Wahrheit, sein Ziel ist. Wie die Natur im Namen der Freiheit, welche sie sucht, über sich hinaus an den Menschen weist, welcher als Ich freie Person ist, so weist das Ich im Namen der Freiheit, welche das Wesen des menschlichen Lebens ist, an einen letzten Grund und an ein letztes Ziel des Ich. Grund und Ziel des Ich ist Gott. Ist Gott das Ziel des menschlichen Ich, so muß in ihm die Idee des menschlichen Lebens in absoluter Verwirklichung gesetzt sein. Er muß somit das absolut freie Ich sein, d. h. das Ich, welches Grund und Ziel seiner selbst ist.

Die Vernunft also, die Kraft des Unendlichen, ausgehend von dem freien Ich, als dem Wesen des Menschen, setzt das Unendliche, auf welches das endliche Ich hinweist, in Gott. Die Vernunft fordert also ein Verhältniß des Menschen zu Gott. Das göttliche Sein, welches die Vernunft aus der Idee erschließt, erweist sich, weil als unendlicher Grund alles Sein, als Voraussetzung der Idee. Die Vernunft fordert also, daß der Mensch sein Sein wisse als gesetzt von dem göttlichen Sein. Da dieß Bewußtsein also objektiv Gott, subjektiv den Menschen als unmittelbares Sein faßt, so ist es eben nicht Idee, hat somit seinen Sitz nicht in der Vernunft. Ferner hat sich Gott als das

Ziel des Menschen erwiesen. Der Mensch muß sich also in allen seinen Kräften auf Gott beziehen, somit lebend. Das von der Vernunft geforderte Verhältniß des Menschen zu Gott muß also von der Vernunft unabhängig als Thatsache des Lebens vorhanden sein. Wenn also die Vernunft der religiösen Idee Wahrheit zuschreibt, so muß sie die Wirklichkeit derselben auf dem von ihr unabhängigen Gebiete des Lebens suchen. Von diesem Gebiete ausgehend fanden wir im Glauben die Lebenswurzel aller Religion. Bedarf die Idee des Lebens, um wirklich zu sein, so bedarf das Leben der Idee, um wahr zu sein. Es fragt sich also, ob die Vernunft in dem Glauben die Wirklichkeit ihrer Idee findet. Drei Momente sahen wir im Glauben. Der Grund zuerst war ein unmittelbar sittlicher Zug, der Zug des Menschen als eines sittlichen Ganzen nach seinem Urleben. Wir erkannten aber die Freiheit, somit die sittliche Idee, als das Materialprincip, das durch den Widerspruch seiner Endlichkeit auf ein Unendliches hinweist. Die Idee Gottes, als der unendlichen Freiheit, war somit ein Schluß der Vernunft nach ihrem Formalprincipe, dem Unendlichen. Als das zweite Moment des Glaubens erkannten wir aber das Setzen des Göttlichen, also einen Akt des Wissens. Gott ist das Unendliche für das endliche Ich, Grund und Ziel des Menschen. Nur sein endlich Ich opfernd kann also der Mensch sich mit göttlichem Leben erfüllen. In opfernder Hingabe, im Ergreifen des göttlichen Lebens, vollzieht sich aber das dritte Moment des Glaubens, der Zusammenschluß mit dem Göttlichen. Es ist somit der Glaube das der Vernunft entsprechende Organ des Lebens für die religiöse Idee.

5. Das Christenthum ist die Erfüllung des Judenthums. Somit setzt es das Verhältniß Gottes zu den Juden im alten Bunde schon voraus. Christus kam als der Mittler eines neuen Bundes, in welchem sich der alte erfüllen sollte. Der Glaube des Christen an Gott ist somit durch den Glauben an Christum, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, vermittelt. Der Christ glaubt an Gott in Christo. Dieser Glaube an Christum beruht auf einem sittlichen Grunde, dem

Zuge des Vaters zum Sohne. Dieser Glaube ist ein Wissen: der Christ weiß Gott nur in seinem Sohne offenbar. Dieser Glaube ist endlich ein Zusammenschluß des Lebens mit Christo, durch ihn mit Gott. Da nun Christus gekommen ist, um den alten Bund im neuen zu erfüllen, Bund aber das dritte Moment des Glaubens ist, so müssen wir in demselben den specifischen Charakter des Christenthums suchen. Wir sahen wie die Gemeinschaft mit Gott erfolgt im Opfern des menschlichen, im Ergreifen des göttlichen Lebens. Der Christ nun weiß, weil alle Gemeinschaft mit Gott auf sittlicher Grundlage beruht, sich getrennt von Gott durch die Sünde, die ihm anhaftet. Nur dadurch, daß er sein Ich dem Tode opfert, den es verwirkt, kann er Gemeinschaft mit Gott hoffen. Der Christ nun ergreift in Christi Tode seinen eignen Tod, um gerechtfertigt in Christi Leben das wahre Leben der Gemeinschaft mit Gott zu finden. Die Versöhnung des einzelnen Menschen mit Gott durch Christum ist der specifische Charakter des Christenthums. Der christliche Glaube hat also eine geschichtliche Thatsache, die Offenbarung Gottes in Christo, zum Inhalte. Von einer geschichtlichen Thatsache kann nur ein geschichtliches Zeugniß Kunde geben. Es hat aber die von Christo ausgehende Gemeinschaft, die Kirche, das Wort der von Christo zu Zeugen erwählten Apostel. Wenn aber die Offenbarung Gottes in Christo zur Versöhnung der Welt das apostolische Wort von der Versöhnung fordert und bestätigt, so bestätigt sie auch die vorbereitende Offenbarung Gottes in den prophetischen Schriften alten Bundes. Quell des christlichen Glaubens ist also die heil. Schrift.

So haben wir denn auch die Lehre vom h. Geiste, deren Darstellung wir uns zur Aufgabe gemacht haben, aus der Schrift zu schöpfen. Das Quellenansehn derselben in seinem Zusammenhange mit dem Wesen des christlichen Glaubens aufgezeigt zu haben, muß uns vorerst genügen. Eine Monographie, welche alle ihre Voraussetzungen beweisen wollte, würde sich in's Unendliche verlieren. Anderseits wissen wir, daß namentlich die wissenschaftliche Bearbeitung einer Lehre von so großer Bedeutung und so weitgreifendem Zusammenhange nicht zu

viel voraussetzen darf. Denn noch ist kein allgemein gültiges dogmatisches Werk vorhanden, welches die Kirchenlehre mit der Wissenschaft so versöhnt hätte, daß es für alle Lehnsätze, deren eine Monographie bedürfte, einstehen könnte. Monographien haben daher die Aufgabe, zu decken, was sie mit ihren Mitteln bestreiten können, und vom Einzelnen dem Ganzen entgegenzuarbeiten. Und so wird, was wir über das Wesen des christlichen Glaubens und über die Auktorität der Schrift gesagt haben, seine Begründung finden an seinem Orte. Dieser Ort kann aber in einer Monographie nicht die principielle Stellung einnehmen, wie in einer Darstellung des Ganzen. Wir haben also aus der Schrift den Begriff des h. Geistes zu schöpfen. Das Verfahren zeichnet die biblische Theologie vor. Sie, die wissenschaftliche Darstellung der in der h. Schrift sich entwickelnden Lehre, die sich zu der Geschichte des Reiches alten und neuen Bundes verhält, wie die Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte, fordert eine rein historische Stellung zu ihrem Gegenstande. Wenn diese Forderung aussagt, daß auf dem Wege grammatisch-historischer Auslegung alle Aussprüche auf den objektiven Geist der Schrift zurückgeführt werden müssen, ohne Rücksicht auf die Auffassung der Kirche oder eigene Meinung, so ist sie vollkommen gerecht. Es ist aber eine Täuschung, zu meinen, daß ohne alle Lebensgemeinschaft mit dem die Schrift bewegenden Geiste ein Verständniß des Wortes möglich ist. Auch hierüber wird, wenn wir über das Verhältniß zwischen Wort und Geist sprechen werden, das Nähere erfolgen. Wir weisen vorerst nur auf die Thatsache hin, daß gerade solche biblische Theologien, die möglichst historisch zur Bibel stehen, doch für gut befunden haben, ihre philosophische Ansicht über Religion voraus zu schicken. Nur in dem Zusammenhange des Ganzen kann die Lehre vom h. Geiste in der Schrift verstanden werden. So wird denn die folgende Darstellung zugleich den Gang des Reiches alten und neuen Bundes in Umrissen zeichnen. Die, welche in dieser Darstellung mehr aufgenommen finden, als sie erwarten, mögen bedenken, daß eine Monographie über den h. Geist ein begründetes Urtheil über den Geist der Schrift fällen muß.

Zweites Kapitel.

Altes Testament.

1. Jehovah, unerschaffen, ewig, sich selbst genug, also Grund seiner selbst, weiß, will, liebt sich selbst, ist also unendliche Person. Sich wissend ist er weise, sich wollend heilig, sich liebend selig. In der Schöpfung erweist sich der göttliche Wille als Grund der Welt. Das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, haftet derselben an als die Nichtigkeit und Eitelkeit, der sie unterworfen ist. Wohl scheint die Natur mit ihren hohen Bergen, ihren gewaltigen Fluthen, ihren himmelstrebenden Cedern, ihren starken Rossen eigene Größe und Kraft zu haben. Gott aber beweist ihre Nichtigkeit durch ihre Auflösung. Wenn das Gewaltige in der Natur untergeht, geht Gott siegreich auf (Jes. 2, 12.). Es zerfließen die ewigen Hügel, versinken die uralten Berge, gehen zitternd vorüber die Wasserfluthen, wenn Jehovah kommt. (Hab. 3, 3.). Nicht nur die Erscheinungen der Natur, sondern auch die Gesetze, an welche sie gebunden sind, sind nichtig vor seiner Machtvollkommenheit. Er versetzt die Berge, hebt die Erde aus ihren Grundsäulen, verbietet der Sonne aufzugehen, versiegelt die Sterne (Hiob 9, 5.). Wirkungen also in der Natur, welche die Gesetze derselben überschreiten, sind Zeichen der unmittelbar wirkenden Kraft Gottes. Im Wunder wird offenbar, daß bei der inneren Nichtigkeit alles kreatürlichen Lebens der göttliche Wille der alleinige Grund seines Bestehens ist. Gott wollte und will die Welt um des Zweckes willen, den er in ihr erreicht. Die Welt ist ein Abglanz seines Wesens[1]): seines Namens, seiner Ehre voll. Indem also Gott die Welt will, will er ein Gleichniß seiner selbst. Dieser Zweck der Schöpfung findet seine eigentliche Verwirklichung im Menschen. Der Mensch ist nach Gottes

1) Cherubim: Bähr, Symbolik des mos. Kultus I. S. 342.

Bilde geschaffen. Diejenigen, welche das Bild Gottes in die Herrschaft über die Natur setzen, bedenken nicht, daß diese Herrschaft, wenn sie anerschaffen sein soll, doch einen Grund haben muß im ganzen Wesen des Menschen, wie ja auch das Gebot, das Bild Gottes im Menschen zu schonen (1 Mos. 9, 6.), fordert. Wenn der Mensch dadurch, daß er sich als die Macht weiß, sich selbst das Gesetz seines Lebens geben zu können, Gott gleich wird (1 Mos. 3, 5. 22.), so gilt von der Gleichheit auf die Aehnlichkeit ein gerechter Schluß. Sich nach sich selbst bestimmend ist der Mensch Gott, der in seiner unendlichen Freiheit sich selbst setzt, formal gleich. In der Freiheit des Menschen also, worin die Ueberschreitung liegt, muß auch das Maß liegen. In der freien Persönlichkeit also ist das Bild Gottes. Diese freie Persönlichkeit hat in dem göttlichen Willen ihren Grund und ihr Maß. Auf sittlichem Grunde beruht also das Verhältniß des Menschen zu Gott.

Gott verhält sich zu Natur und Menschheit wesentlich als Wille. Wenn auch Gott in der Welt seinen Namen, sein Bild will, so ist doch in diesem Verhältnisse die Welt als ein von Gott geschiedenes, endliches Sein gefaßt. In dieser Kreatürlichkeit ist aber die Welt Trägerin göttlicher Kräfte. Gott ist in der Welt mit seinem Geiste (רוּחַ הָאֱלֹהִים ,רוּחַ יְהוָֹה [1]). Es war der Geist Gottes, der über den Wassern schöpferisch brütete (1 Mose 1, 2. Hiob 33, 4.); er ist der Lebensquell, aus welchem die Schöpfung verjüngende Kräfte zieht, ohne welchen alles Fleisch verwelkt, alles Leben in den Staub zurückkehrt (Hiob 34, 4. Psalm 104, 29. 30.).[2]) Ja, alles concrete Leben erscheint als ein Ausfluß des göttlichen Geistes[3]). So ist

1) Etymologische Entwickelung von Ackermann (Stud. und Kr. 1839. Heft. 4. S. 876.)

2) Daher giebt in Ezechiel's Vision (1, 21 ff.) der Geist den Cherubim, dem Symbole der Gott abspiegelnden Schöpfung, die Richtung. Entschiedener als Hävernick (Comm. über den Proph. Ezech. S. 24.), der in schwebenden Ausdrücken von einer göttlichen Lebenskraft im kreatürlichen Sein spricht, erklärt Jarchi (Rosenmüller's Schol. VI. S. 46.) den Geist des Lebens in den Thieren und Rädern für den Geist Gottes.

3) Ps. 104, 29.: Du verbirgst dein Angesicht: sie erschrecken;

denn eine göttliche Lebenssubstanz in Menschen und Thieren (1 Mos. 2, 7. Vgl. 7, 22. Pred. 3, 19.), die, wenn das Individuum stirbt, in den göttlichen Lebensborn zurückgeht (Pred. 3, 19. 12, 7.). In Menschen und Thieren hat sich der göttliche Lebenshauch (1 Mos. 2, 7.: נִשְׁמַת חַיִּים. Vgl. 7, 22.) zur Seele besondert (לְנֶפֶשׁ חַיָּה). Seele (נֶפֶשׁ ψυχή) ist das individuelle, an den Leib geknüpfte, Leben. Indem Gott den einzelnen Menschen unmittelbar seinen Lebensgeist einhaucht, wird der menschlichen Seele eine besondere Stellung zu Gott zugewiesen. Die menschliche Seele unterscheidet sich von der Thierseele, daß sie Selbstbewußtsein ist [1]), somit freie Persönlichkeit, somit Gottes Ebenbild. In ihrer Unabhängigkeit vom Leibe, in ihrer höheren Beziehung als Person heißt die Seele Geist (רוּחַ, πνεῦμα.). [2]) Da in diesem höheren persönlichen

du ziehest ein ihren Geist (תֹּסֵף רוּחָם): sie sterben und kehren in den Staub zurück; du sendest aus deinen Geist (רוּחֲךָ): sie sind geschaffen und du erneuerst die Gestalt der Erde. Hiob 27, 3.: Noch ist mein Odem in mir und Gottes Geist in meiner Nase. Wenn die letztere Stelle vereinzelt wäre, dann könnte man wohl mit Delitzsch (d. bibl. proph. Theol. S. 191.) erklären: der von Gott geschaffene Geist. Nimmt man aber zu der ersteren Stelle noch Hiob 34, 14.: Wenn er richten wollte sein Herz auf ihn, seinen Geist und seinen Odem an sich ziehen (יֶאֱסֹף): dann würde alles Fleisch zusammt sterben und der Mensch in den Staub zurückkehren — so kann man nicht zweifelhaft sein, daß der von dem hinfälligen Individuum unabhängige Lebensgeist, den Gott an sich zieht, mit dem Geiste Gottes identisch ist. Oehler, veteris testam. sententia de rebus post mortem futuris p. 11.

1) Beleg bei Beck, Umriß d. bibl. Seelenlehre S. 1 ff.

2) Die Darstellungen von Olshausen (opusc. acad. 150 ff.) Ackermann, Beck a. a. O., Hofmann (Weissagung und Erfüll. 1. S. 17 ff.) haben sich von dem hergebrachten unkritischen Verfahren Geist und Geist Gottes zu identificiren nicht losreißen können. Delitzsch S. 191. hat das Rechte. Es kann רוּחַ von der rein seelischen Lebenskraft gebraucht werden, wie 1 Mos. 45, 27. 1 Sam. 30, 12. Vgl. 1 Kön. 17, 22. Stehend bezeichnet es aber das höhere persönliche Leben, das aber keineswegs immer ein gutes, geschweige ein heiliges sein muß: Gott erweckt den Geist Phul's (1 Chron. 9, 26.), Cyrus (Esra 1, 5.), der Meder (Jes. 51, 11.), verhärtet den Geist Sihon's (5 Mos. 2, 30.) Daher die Unterschei-

Leben das Bild Gottes, somit die Beziehung zu Gotte liegt, so bezeichnet רוּחַ (*πνεῦμα*) den menschlich guten Geist vor Gott (Mal. 2, 15. 4 Mos. 27, 18. Jes. 19, 3. Vgl. Matth. 26, 41. u. ö.). Dieser gute Geist ist Jes. 19, 3. (es erlischt der Geist des Egypters in seiner Brust) 4 Mos. 27, 18. (ein Mann — Josua — in welchem Geist ist) ein über die Person hinausgreifendes, dieselbe beherrschendes Princip.[1]) So ist der Gebrauch von Geist im Sinne einer allgemeinen Lebensmacht, von welcher der Mensch bestimmt wird im guten und bösen Sinne angebahnt: der Geist der Eifersucht (4 Mos. 5, 14.), der Erschlaffung (Jes. 29, 10.), der Hurerei (Hosea 4, 12.); im N. T. des Irrthums (1 Joh. 4, 21.), der Feigheit (2 Tim. 1, 7.), der Knechtschaft (Röm. 8, 15.); aber auch der Sanftmuth (1 Kor. 4, 21.) u. a. Daß nun das formale Verhältniß dieses Geistes zum Menschen dem des Geistes Gottes zu demselben entspreche, belegt schon die Zusammenstellung (Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7.). Alle Ausdrücke von dem Sein des Geistes Gottes im Menschen: er kommt (4 Mos. 24, 2. Richt. 11, 29. 1 Sam. 19, 20. 23.), senkt sich (4 Mos. 11, 26. 2 Kön. 2, 15. Jes. 11, 2.), fällt (Ezech. 11, 5.), geräth (Richt. 14, 6. 19. 15, 14.) über den Menschen; Gott legt (4 Mos. 11, 17.), gießt (Joel 3, 1. 2. Ezech. 9, 29. Jes. 44, 3.) ihn auf den Menschen; er waltet im Menschen (1 Mos. 6, 3.), leitet ihn (Ps. 143, 10.), bestimmt ihn (Richt. 13, 25.), treibt ihn (1 Kön. 18, 2. 2 Kön. 2, 16. Ezech. 2, 3. 3, 14. 24.

dung von *πνεῦμα* und *ψυχή* im N. T. (1 Theff. 5, 23. Hebr. 4, 13.), welche indeß keineswegs so durchgeführt ist, als diejenigen, welche in *πνεῦμα* den h. Geist finden, glauben möchten. Namentlich hat Olshausen in der angef. Abh. Uebereiltes über dieses Verhältniß aufgestellt. So — um nur Eines anzuführen — sagt er p. 154.: Semper scribitur *σώζειν ψυχήν*, nunquam reperitur *σώζειν τὴν καρδίαν*, nedum *πνεῦμα*. Gerade von jenem groben Verbrecher in der korinthischen Gemeinde sagt er 1 Kor. 5, 5.: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ*.

1) Im N. T. ist *πνεῦμα* in Stellen wie 1 Kor. 14, 32.: *πνεύματα προφητῶν*, 1 Joh. 4, 1.: *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα*, 2. 3.: *πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ, ὃ μὴ ὁμολογεῖ κ. τ. λ.*, weder die bloße Person, noch der sie treibende gute oder böse Geist, sondern die von einer geistigen Macht bestimmte Person.

Ezech. 8, 3. 11, 1. 24. 45, 5.); er geht (1 Sam. 16, 14. 1 Kön. 22, 24.), Gott nimmt ihn vom Menschen (Ps. 51, 13.) — bezeichnen eine im Kraftbereiche des Menschen nicht gegebene, von Gott unmittelbar mitgetheilte, den Menschen beherrschende göttliche Lebenssubstanz. Wie das Eintreten des Geistes Gottes nicht vom menschlichen Willen abhängt, sondern unmittelbare That Gottes ist, so sind auch die Kräfte, welche der Geist Gottes wirkt, nicht gesteigerte Naturkräfte, sondern Ausflüsse göttlichen Lebens. Wenn der Geist Gottes in den Aeltesten (4 Mos. 11, 25.), in Bileam (4 Mos. 24, 2.), in Saul (1 Sam. 19, 23.) plötzlich Weissagung wirkt, Simson zu Thaten treibt, welche das Maß menschlicher Kräfte übersteigen (Richt. 14, 19. 15, 14. 16, 6.), die Propheten geheimnißvoll von einem Orte zum andern versetzt (siehe oben): so stehen die Wirkungen des Geistes Gottes als reine Wunder in der menschlichen Natur da. In seinem Anschlusse aber an das Streben der Grundkräfte des Geistes, sich in Gott zu erfüllen, ist der Geist Gottes ein Geist der Weisheit (2 Mos. 31, 3. 35, 11. 5 Mos. 34, 9. Jes. 11, 2.), der Heiligung (Ps. 51, 13. 143, 10. Jes. 63, 11. 12. Dan. 4, 5. 6. 15.). In allen Menschen waltet also der Geist Gottes als Geist des Lebens (1 Mos. 6, 3. 4 Mos. 27, 16.), damit der Mensch nicht vom Fleische beherrscht (1 Mos. 6, 3.) als Geist sich auf sein Urbild zurück beziehe, sein Geist also Träger eines guten Geistes werde. Dieser gute Geist kann, wie bei Josua (4 Mos. 27, 18.), die menschliche Voraussetzung des h. Geistes sein. Aber dieser ist weder in der Persönlichkeit des Menschen gegeben, noch ein Produkt dieses guten Geistes, sondern unmittelbare Gnadengabe Gottes. Im Geiste des Lebens ist Gott als das absolute Leben der immanente Grund, wie jedes, so auch des menschlichen Lebens; im h. Geiste giebt Gott den Inhalt seines persönlichen Lebens dem Menschen als die höchste Erfüllung seiner Person. Im Geiste des Lebens ist Gott Grund, im h. Geiste Ziel des Menschen.

2. Zwiespaltlos wurzelte die freie Persönlichkeit des ersten Menschen in Gottes Willen. Ohne das Bewußtsein, sich für das Gegentheil entscheiden zu können, war jene Freiheit nicht

völlig. Gott selbst nun brachte in dem Verbote, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen, dieß Bewußtsein an den Menschen. Ohne Ueberschreitung konnte der Mensch das Bewußtsein der Wahlfreiheit als ein überwundenes Moment in die innere Nothwendigkeit, am göttlichen Willen seine Freiheit zu erfüllen, verschlingen. Das Gesetz aber, an sich gut, ward dem Menschen zum Falle. Es verstand die Schlange, in der freien Selbstbestimmung die Gleichheit mit Gott lockend hin zu stellen, den göttlichen Willen als Willkür zu deuten. So ward die erste Sünde vollbracht. In der Sünde erklärt der Mensch aus seinem subjektiven Leben heraus faktisch das objektiv göttliche Gebot für nichtig. Die Strafe, Leiden und Tod, also Beraubung des Lebens des Menschen, ist die faktische Gegenerklärung Gottes, daß dieses Leben ohne sein Gesetz nichtig, das Gesetz heilig. Leiden und Tod ist ein Loos, das Adam Allen übermacht, die von ihm stammen. In Kain's Familie ist das Böse, in Seth's das Gute erblich. Im Familiengeiste hat der einzelne Mensch seine sittliche Substanz. An eine Familie nun beschließt Gott das Ziel der Menschheit zu knüpfen. In Abraham sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein. Gott schließt mit Abraham einen Bund. Bund ist der rechtliche Zusammenschluß zweier Intressen unter gegenseitigen Leistungen, in einem äußern Zeichen, als Rechtssymbol, niedergelegt. In dem Bunde mit Abraham fordert Gott als in seinem Intresse einen Glauben, der die Heimat läßt, die verständige Ueberzeugung nicht achtet (1 Mos. 15, 6. 17, 7. Vgl. Röm. 4, 19.), ja das Unterpfand der göttlichen Verheißung, den eignen Sohn, opfern kann; leistet dem Intresse des Abraham die Verheißung, ihn zum großen Volke zu machen und zu einem Segen für die Geschlechter der Erde. Wenn Abraham in diesem Bunde seinen Willen der göttlichen Forderung gläubig opfert, erfüllt er seinen Rechtsantheil in demselben, ist er gerecht vor Gott, hat somit einen rechtlichen Anspruch auf den aus göttlicher Gnade in der Verheißung ihm zugesprochenen Segen. Das Zeichen des Bundes ist die Beschneidung, von Gott ein Unterpfand seiner Verheißung (Röm. 4, 11.), vom Menschen ein Ausdruck der Hingabe seines Lebens an Gott. Das also, was wir als das dritte Moment des Glaubens

bezeichnet haben, das Verhältniß des Menschen zu Gott in Hingabe des menschlichen, in Gemeinschaft des göttlichen Lebens, vollzieht sich bei Abraham als Bund, in welchem Abraham seinen Willen Gott opfert, um die Verheißung zu empfangen. Gott bestätigt seinen Bund dem Isaak, dem Jakob, der als Zeichen jenen Stein aufrichtet mit dem Gelübde, denselben bei glücklicher Heimkehr zur heiligen Stätte zu weihen (1 Mos. 28, 22.). Isaak erscheint bereits als Epigone; der listige gewundene Jakob ist gewichen von der einfachen Hoheit Abraham's; gemein sind seine mesopotamischen Weiber neben Sara; in seinen Söhnen herrscht bereits die Sünde. Sie verkaufen ihren Bruder Joseph nach Egypten. Der treue Bundesgott aber machte gut, was die Menschen böse gemacht hatten, und wies durch Joseph, der groß ward im Egypterlande, in der Zeit der Noth dem Stamme eine Zufluchtsstätte an. Noch weiter sah die Weisheit Gottes. Sie schloß der Familie, die auf dem Punkte war, sich zum Stamme zu erweitern, die bereits, wie aus Jakob's und Joseph's Charakter ersichtlich, reflektirte Elemente in sich aufgenommen hatte, welche über das einfache patriarchalische Leben hinausweisen, durch den Repräsentanten dieser fortgeschrittenen Verhältnisse in dem alten Bildungslande eine Welt auf für eine Stufe höherer Entwickelung. Der Patriarch versammlet sich zu seinen Vätern, sein Geist aber lebt fort als der gute Geist seiner Familie: in ihren Rath komme nicht meine Seele, in ihrer Versammlung wohne nicht mein Geist (1 Mos. 49, 6.). Das Wort, in dem der sterbende Patriarch seinen guten Geist seiner Familie übermacht, ist der Segen. Eine zwiefache Seite aber hat dieser Segen. Einmal überträgt der Patriarch dem Sohne des Segens seine patriarchalische Würde, welche in der Bundesfamilie die besondere Bedeutung der Pflege der göttlichen Offenbarung hat; zweitens spricht der Patriarch dem Gesegneten ein seliges Leben aus Gott zu, das in der Verheißung des Segens der Völker durch Abraham seine höchste Erfüllung findet. So wird denn der Segen Jakob's zur Weissagung. Es erweitert sich seinem prophetischen Blicke der Geist jedes seiner Söhne zum herrschenden Geiste seines Stammes; in einem unter den Stämmen sieht er das patriarchalische Herrscheramt verwirklicht,

im Stamme Juda, in einem Herrscher dieses Stammes gipfeln, dem die Völker gehorchen, mit dem das selige Leben kommt (1 Mos. 49, 10. 12.).

3. Daß die Juden nicht in der Egypter Nationalität zerflossen, verhütete der Charakter der letzteren, die, gegen Fremde überhaupt verschlossen, den Hirtenstand noch besonders tief verachteten. Unter den folgenden Pharaonen ward das ausschließende Verhalten zu einem Drucke, von dem noch jetzt die Steine reden. Die höchste Spitze aber des Druckes, das Gebot alle männliche Geburt in den Nil zu werfen, schlug zur Rettung um. Moses, aus dem Wasser von der Tochter Pharao's gezogen, vergaß am Hofe die Noth seines Volkes nicht. Bei dem wachsenden Ingrimme gegen die Dränger seines Volkes bot ihm doch seine Stellung einen Einblick in das, was Gott dem jüdischen Volke hat zeigen wollen in dem fremden Lande, nämlich ein durch das Gesetz scharf zusammen gehaltenes Reich, einen in geistvoller Symbolik verwirklichten Gottesdienst. Wie die Deutung von Traumsymbolen der Familie den Eingang öffnet in dieß geheimnißvolle Land des Symbols, so sind Kultussymbole das dauernde Andenken, welches der Stamm bewahrt von seiner Fremde in Egypten [1]). Auf dem Horeb rief Gott Moses auf zur Rettung seines Volkes. In Egypten hatte sich die patriarchalische Verfassung zur Stammverfassung fortgebildet. Nach Sitte entschieden die Familien-, Geschlechts- und Stammhäupter. Jetzt aber, wo der Stamm, von der Fremdherrschaft entbunden, auf dem Punkte war zum Volke zu werden, jetzt, wo die Sitte ein aus den Fugen gehobenes, durch das zusammendrängende Leben eines Wüstenzuges in stete Reibungen gebrachtes Geschlecht nicht mehr zügeln konnte, war eine neue Entwickelung gefordert. Dieß Bedürfniß spricht Jethro aus (2 Mos. 18, 20.). So schloß denn Gott einen neuen Bund, den Bund des Gesetzes durch Moses. Der Dekalog sammt den späteren Erläuterungen und Erweiterungen ist die rechtliche Organisation des Stammes zu einem Volke, zu einem Volke Gottes. In Bundesform sanktio-

1) Beleg bei Hengstenberg, Moses und die Egypter S. 147 ff. im Gegensatze zu Bähr, dem übrigens (I. S. 33.) die Prämissen zu einer weniger gebundenen Ansicht nicht fehlen.

nirt Gott sein Gesetz. Er fordert, daß sie seiner Stimme gehorchen, seinen Bund halten, verheißt, daß sie sein Eigenthum sein sollen vor allen Völkern, ein Priesterreich, ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 4.). Die Verheißung entspricht ganz der Forderung. Das Volk verspricht, alle Worte, welche Jehovah gesprochen, zu halten (2 Mos. 24, 7.). Als Zeichen, daß er ihn sende, hatte Gott Moses den einstigen Dienst auf Horeb verheißen (2 Mos. 3, 12.). Der ganze Akt der Gesetzgebung erscheint als ein feierlicher Gottesdienst (Psalm 68, 18.). Der Horeb mit seinem granitnen Ernste, seiner majestätischen Höhe[1]), ist der Tempel; das Gehege gränzt das Volk vom Heiligthume ab; auf der dunkeln Höhe thront unter Wolken Jehovah, wie später im Allerheiligsten über der Lade des Bundes. Moses besiegelt den neuen Bund mit einem Bundesopfer: Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jehovah schließet mit euch über alle diese Worte (2 Mos. 24, 8.).

Der Kultus ist das äußere Zeichen des mosaischen Bundes, durch welches Gott und das Volk sich zusammenschließen. Die Stiftshütte ist die Stätte, wo das Volk sich Gott naht im Vorhofe, daher Zelt der Versammlung (2 Mos. 27, 21.), und die Stätte, wo Gott dem Volke sich offenbart im Allerheiligsten (2 Mos. 25, 22.), im unnahbaren Dunkel, über der Gesetzeslade, doch auf dem sühnenden Gnadendeckel, daher Zelt des Zeugnisses (4 Mos. 9, 15.), während im vermittelnden Heiligen Israel durch die Priester vertreten Gott in den Schaubroten seine Gaben, im Weihrauche seine Gebete darbringt, in der siebenfachen Flamme sich als eine vom Geiste des Herrn erleuchtete Gemeinde darstellt. Die Bundeszahl sieben beherrscht die heiligen Zeiten[2]), in denen das Volk aus dem unruhigen Wechsel des zeitlichen Lebens sich in die göttliche Ruhe sammelt, die Wendepunkte des Naturlebens an das Leben in Gott knüpft, an den grundlegenden Thaten Gottes in der Vergangenheit des Reiches die Gegenwart erbaut, die im Wechsel des Lebens erschütterten Verhältnisse in die einfache Urgestalt zurückführen will. Der Priesterstand, ausgesondert durch die Geburt, durch besondere Weihe

1) Robinson, Reise nach Paläst. I. S. 170 ff.
2) Bähr, II. S. 562.

berufen, heilig, hat das Amt, das Volk Gott nahe zu bringen, das Amt der Vermittelung. Denn durch die Sünde fällt das Volk aus seiner Idee, ein Priestervolk zu sein, das vor Gott stehen kann. Es ist das Amt der Priester, durch Opfer das sündige Volk zur Bundesgemeinschaft zurückzuführen. Im Opfer vollzieht der Israelite die Auflösung seines sündhaften Selbstlebens an einem anderen, aber mit seinem Dasein innig verwachsenen Leben, um in Gemeinschaft mit Gott zu treten. Im Sühnopfer vertritt das geschlachtete Thier nicht die Sünde, sondern deren Sold, den Tod, welcher die Schuld hebt, bleibt also in seiner Reinheit, um durch den Priester Gott dargebracht werden zu können, somit die Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln. Zu seiner höchsten Erscheinung kommt der Kultus am großen Versöhnungstage [1]). Am zehenten Tage des siebenten Monates, dem großen Tage, geht der, in dem die Idee des Priesterstandes persönlich zusammengefaßt ist, der Hohepriester, in das Allerheiligste, um das Blut der Opferthiere am Gnadendeckel Gott zu weihen zur Sühne seiner und des Volkes Sünden. Dieser Tag, welcher das Bundesverhältniß des Volkes zu Gott wiederherstellt, giebt den Sabbat- und Jubeljahren, den Festjahren der Ruhe und der Wiederherstellung [2]), den Anfang.

Der Kultus, die Form der Gemeinschaft zwischen Gott und Volk, ist ein prophetisch Zeichen, das über den mosaischen Bund hinausweist. Das Gesetz spricht im Kultus, dessen Zweck ist, das durch die Sünde gestörte Bundesverhältniß wieder herzustellen, selbst die Unmöglichkeit aus, daß das Volk seinem Bundesgelöbnisse nachkomme. Die Opferflamme vertilgt nicht das sündhafte Princip im Menschen; das reine Leben, welches Gott dargebracht wird, ist nur ein physisch reines, das den Menschen nicht vertreten, geschweige heiligen kann (Hebr. 10, 4.). Vergebens steht das Volk seine priesterliche Bestimmung, die es um der Sünde willen nicht behaupten kann, einem eigenen Stande

1) Bähr II. S. 672.: In der Forderung der Heiligkeit concentrirt sich die Israelitische Religion überhaupt; in dem Feste daher, welches nur und allein der Heiligung bestimmt ist, concentrirt sich zugleich gewissermaßen der ganze Mosaismus.

2) Bähr II. S. 532. 601.

übertragen. Das Gesetz, welches im Hohenpriester das Amt auf eine Person zusammendrängt, kann mit all seinen Reinigungen und Weihen, mit all seinen Symbolen nicht hindern, daß Amt und Person auseinanderfallen (Hebr. 7, 23—25.). Vergebens sucht der große Tag, was er einmal nicht kann, durch die Wiederholung in den großen Zeitcyclen, die er beherrscht, zu ergänzen (Hebr. 10, 1. 2.): nicht bringen, nur weissagen kann er die Ruhe Gottes in der Erfüllung der Zeiten (Hebr. 4, 1 ff. 9, 26.).

Erst einem zweiten Geschlechte, das in der Wüste gelernt hatte, nur von Gott und seinem Gesetze zu leben, fiel das verheißene Land zu. Für eine große weltliche Bedeutung war dieß kleine Land nicht angelegt. Aber, wie schon der Segen Jakob's es ausspricht, in den mannigfaltigen Bedingungen des Bodens war der Grund gegeben zur Ausbildung individuellen Stammlebens. So gab schon die Höhe dem Stamme Juda eine herrschende Stellung. Reich genug war dieß „Land der Gegensätze" an erhebenden bedeutsamen Naturbildern von dem See Genezareth mit allen Reizen der Natur bis zum todten Meere mit allen Schrecken derselben. Günstig genug lag Judäa, um in die großen Bewegungen der alten Welt verschlungen zu werden, an der Grenze dreier Welttheile weissagend für die Zeit, wo von Zion das Gesetz ausgehen sollte für alle Völker. — Nur ein Volk, dessen Religion nicht die Naturblüthe seines Volkslebens war, sondern göttliche Offenbarung zur Zuchtung der fleischlichen Natur, konnte in fortwährende Versuchung kommen zum Abfalle von seinem Glauben. Seinem Bunde gemäß warf Gott durch Strafen das Volk zurück in die rechten Geleise. Die Unterpfänder seiner erneuten Gnade waren dann Männer, welche die Sache des Reiches persönlich vertraten, Richter. Von dem letzten derselben, der zugleich Prophet und Priester war, von Samuel verlangte das Volk einen König. Das Königthum, welches in Saul als Abfall erscheint, wie es Samuel einem fleischlichen Volke gegenüber ausspricht (1 Sam. 10, 19. 8, 7.), bewährt sich erst in David als göttliche Ordnung.

4. Im Bunde des Gesetzes gehen Forderung und Verheißung, Gehorsam und subjektives Leben dualistisch auseinander (5 Mos. 5, 32 ff. 7, 12 ff. Jos. 8, 33 ff.). Da nun das

Gesetz die Form des Reiches Gottes ist, so sind die Individuen knechtische Vollführer des im Reiche sich verwirklichenden Willens Gottes. Als bloße Träger der Substanz des Reiches, befriedigt mit dem Lohne, den ihnen der Herr des Reiches abfallen läßt in ihrem Dienste, treten die Einzelnen nach dem Tode aus dem Wesen ihres Lebens heraus, fristen ein kümmerlich Schattenleben. Bloß der Lebende kann Gott im Reiche dienen: die Unterwelt lobt nicht Gott (Jes. 38, 18. 19.). Nur Persönlichkeiten, deren Leben ganz in Gott aufgeht, wie Henoch und Elias, kommen zu Gott. So sehen wir denn auch aus der Substanz des Reiches einzelne Personen hervortreten, Gott näher stehen. Gott kennt Moses bei Namen (2 Mos. 33, 12.); so viel wie zehntausend gilt der König (2 Sam. 18, 3.), er heißt Sohn Gottes (2 Sam. 8, 13.), sein Gebein ist das Volk (2 Sam. 5, 1.); der Hohepriester allein naht sich Gott; in Träumen und Gesichten offenbart sich Gott den Propheten (4 Mos. 12, 6—8.). Deren Person also tritt hervor, welche das Amt haben, die Sache des Reiches auf ihre Person zu nehmen. Das aber ist nicht eine Selbstthat des Einzelnen, sondern geschieht in Kraft des h. Geistes. Es ruht der h. Geist auf Moses (4 Mos. 11, 17.), auf den siebenzig Aeltesten, welche durch den lehnsweise von Moses überkommenen Geist plötzlich zu Propheten werden (4 Mos. 11, 26. 27.), auf Josua (5 Mos. 34, 9.), Othniel (Richt. 3, 10.), Gideon (6, 34.), Jephtha (11, 29.), Simson (13, 25. 14, 6. 9. 15, 14.), Saul (1 Sam. 10, 6. 10.), David (1 Sam. 16, 13.). Das Oel, womit die Priester, besonders die Hohenpriester, und die Könige gesalbt werden, bedeutet den h. Geist [1]). Geist des Amtes also ist der h. Geist, als solcher das leitende Princip des Reiches Gottes. Es gedachte, sagt Jesaias (63, 11 ff.), das Volk der alten Tage, des Moses: Wo ist, der sie leitete aus dem Meere, den Hirten

1) Der Punkt des Symbols ist wohl die belebende Kraft, welche von außen zu den natürlichen Lebensgeistern tritt. Den constanten Zusammenhang der Salbung und des h. Geistes erweist der altteſt. (Jes. 61, 1. bes. Zach. 4, 6. wo der Engel die beiden Oelbäume auf den heiligen Geist deutet) und neuteſt. (Apostg. 10, 38. 1 Joh. 2, 20. 27.) Sprachgebrauch. Uebrigens s. Bähr II. S. 171.

und seine Heerde, wo ist der seinen h. Geist in seine Mitte legte. . . Wie das Vieh in das Thal heruntersteigt, leitete sie der Geist Jehovah's, führtest du aus dein Volk, dir einen herrlichen Namen zu machen. In demselben Zusammenhange sagt Nehemia (9, 20.): Du gabst deinen guten Geist, sie zu unterweisen.

In den Trägern des Amtes offenbart sich der h. Geist, durch welchen sich die Person mit der Sache des Reiches zusammenschließt, als Quell eines begeistert hervorsprudelnden Lebens (הִתְנַבֵּא נִבָּא)[1]. So bei jenen siebenzig Aeltesten (4 Mos. 11, 24 ff.). Und es blieben, heißt es daselbst weiter (V. 26.), zwei Männer zurück im Lager, der Name des einen Eldad, der Name des anderen Medad. Und es senkte sich auf sie der Geist — sie waren unter den Aufgeschriebenen, aber sie gingen nicht heraus in das Zelt — und sie weissagten (וַיִּתְנַבְּאוּ) im Lager. Und es lief der Knappe und verkündete es Moses und sprach: Eldad und Medad weissagen im Lager. Und es sprach Josua, der Diener Moses von seiner Jugend an: Mein Herr Moses verbiete es ihnen. Und es sprach zu ihm Moses: Eiferst du für mich? *Bestände doch das ganze Volk Jehovah's aus Propheten, wenn Gott seinen Geist über sie gäbe.* Das neue Leben, welches im Geiste des Amtes gegeben ist, soll das Eigenthum Aller werden. *Es ist also der h. Geist zweitens der Geist göttlichen Lebens im Reiche Gottes.* Wie im Segen der gute Geist des sterbenden Patriarchen, ist der h. Geist ein Geist des Amtes und des Lebens. Nicht bloß das Symbol der Handauflegung, sondern ein stehender Zusammenhang im A. und N. T verknüpft den Segen und die Mittheilung des h. Geistes. So Jesaias (44, 3.): Ich will ausgießen meinen Geist auf deinen Samen, und meinen Segen auf deine Nachkommen. Im Segen erscheint der h. Geist auf die Familie beschränkt, an eine Naturgrundlage geknüpft, in das natürliche Leben versenkt. Im h. Geiste erscheint der Segen zur Volkssubstanz erweitert. Israel ist der Mittelpunkt (Jes. 63, 11.), der Sitz des h. Geistes (Hagg. 2, 5.). Indem der h. Geist die Sache des Reiches Gottes mit dem Intresse der Person verknüpft, somit jenen Dualismus zwischen Forderung und

1) *Knobel, der Prophetismus der Hebräer.* I. S. 136.

Verheißung hebt, indem der h. Geist die Substanz des Reiches Gottes zum Lebensprincipe des Einzelnen macht, somit die Person aus jener accidentellen Stellung heraushebt, weist er über den Standpunkt des Gesetzes prophetisch hinaus.

5. Das Davidische Zeitalter ist eine Uebergangsepoche. Neben den Zügen der Barbarei die Zeichen anbrechender Bildung. Aus dem Hirtenstande hervorgegangen, wie sein Volk, nicht frei von der Rohheit seiner Zeit (2 Sam. 12, 31. u. a.), hatte David aus den verwickelten Verhältnissen, durch welche er sich sein ganzes Leben hindurch bewegen mußte, einen Zug von Feinheit und Bildung in der Lebensbetrachtung sich angeeignet. Wie bei Jakob hängt damit wohl das Zerbrechliche und Bewegliche in seinem Charakter zusammen, aber auch die Weisheit, mit welcher er das Leben nimmt. Seine Freundschaft mit Jonathan ist ein schönes Zeichen veredelter Menschlichkeit, vertiefterer Persönlichkeit. Besonders bedeutsam aber ist die Harfe in David's Hand. Daß die hebräische Dichtung den lyrischen Ton anschlug, darf man nicht aus dem semitischen Charakter [1]), sondern nur aus dem eigenthümlichen religiösen Geiste dieses Volkes erklären. Ueberhaupt gedeiht die lyrische Poesie bei Völkern von ernst innerlicher, von sittlicher Weltansicht (Dorier, Deutsche). Zwar scheint in Israel die stete Erinnerung an die Vergangenheit des Reiches Gottes der epischen Poesie günstig. Aber Wirklichkeit, nicht einen mythischen Reflex des Geistes der Gegenwart, suchte der Jude. Er, der sich von Gott und seinem Reiche als einer Macht der Wahrheit bestimmt fühlte, konnte nur die Bewegungen der Gemüthswelt freithätig gestalten zu einer Gabe, welche er Gott darbrachte. Wenn aber die hebräische Dichtung das Reich Gottes zum Inhalte hat, wie es im Einzelnen lebt, somit ein verinnertes persönliches Bewußtsein voraussetzt, so ist es bedeutsam, daß Personen, auf welche die Sorge des Reiches gelegt ist, Moses, Debora, David, im h. Geiste (2 Sam. 23, 2.) zu singen anheben. Alle Psalmen Davids müssen verstanden werden aus dem Mittelpunkte einer Persönlichkeit, welche sich mit dem Reiche Gottes auf das Innigste verschwistert weiß, welche ihre Lust hat am Gesetze (Ps. 1.), am Heiligthume (Ps. 27.), am

1) Ewald, die poetischen Bücher des A. T. I. S. 14.

Lande und Volke Gottes (Ps. 60. 68.), an den Gerichten Gottes über die Völker (Ps. 9.), welche in den scheinbar persönlichsten Auslassungen gegen die Feinde immer die haßt, welche Jehovah hassen, auch dann, wenn sie selbstgerecht zu sprechen scheint [1]), das gute Princip meint, welches sie vertritt. Dieses Aufnehmen des Reiches Gottes in das persönliche Leben ist ein Fortschritt über den gesetzlichen Standpunkt. Daher mit der tieferen Erkenntniß der Sünde (Ps. 51.) die Einsicht, daß es mit den äußeren Opfern nicht gethan sei (Ps. 40.), die Sehnsucht nach einem neuen Geiste (Ps. 51, 12.), die Ahnung ewigen Lebens bei Gott (Ps. 17, 15.) [2]). Im Lichte des höhern Lebens, das ihn trug, sah David in die messianische Zukunft. Eine Persönlichkeit, welche in sich den Geist des Reiches trug, mußte unbewußt prophetisch aus der Persönlichkeit herausssprechen, welche den Geist des Reiches ohne Maßen in sich tragen sollte. Das Ich in Ps. 16. 22. 40. ist zunächst das David's, da wo es aber mit einem Leben, das über seine Wirklichkeit hinausgreift, sich identificirt, Typus des messianischen Ich. Wenn sich David Ps. 16. zu der Hoffnung erhebt, daß Gott ihn nicht den Weg der Verwesung, sondern den des Lebens führen werde, so steht diese Idee, die in David nicht erfüllt worden ist, weissagend da auf die Auferstehung Christi, der David's wahres königliches Ich ist, (Apost. 2, 29.) [3]). Aus dem Geiste seiner patriarchalischen Würde hatte Jakob dem Stamme Juda eine ewige Herrschaft geweissagt. Diese Weissagung hatte Gott specieller an das Haus David geknüpft (2 Sam. 8, 12 ff. Ps. 89, 4 ff.). Wie Moses sein prophetisches Amt (5 Mos. 18, 15.), so sieht auch David die auf sein Haus gelegte Bestimmung einer ewigen Herrschaft in einem Könige zur Erscheinung kommen (Ps. 2. 110.). Den

1) De Wette, Comm. üb. d. Psalmen S. 240.

2) Tholuck, Uebers. u. Ausl. d. Psalmen z. d. St.

3) Selbst de Wette: Die Apostel wollen in jener Anwendung unserer Stelle auf die Auferstehung Jesu sagen: die volle, ganze, tiefe Wahrheit der Hoffnung des Psalmisten sei erst in Christo erfüllt und bewährt. Hengstenberg, Comm. üb. d. Ps. S. 338. schließt sich in gebrochener Anerkennung des messianischen Charakters dieses Ps. an Calvin's bekannte Auslegung der Stelle in der Apostg. an.

inneren Drang, für das königliche Amt eine es deckende Persönlichkeit zu suchen, stellt Ps. 89., welcher auf David Bestimmungen häuft, die er nie behaupten konnte, in's Licht.

Die Elemente der Bildung im Davidischen Zeitalter finden ihre Entwickelung unter Salomo. Dieser König des Friedens verfolgt das Ziel, das Reich Gottes weltlich durchzubilden. Daher einerseits das Streben, das Gesetz, welches sich auf die einfachen Grundverhältnisse des Lebens bezieht, mit den weiter entwickelten rein menschlichen Verhältnissen auszusöhnen durch Weisheitsregeln. Wie die gesetzgebende Macht dieser Sprüche die subjektive Weisheit (1, 20. 8, 2. 15.) ist, so beziehen sich jene Lebensregeln auf das Leben des Einzelnen, verfolgen subjektives Glück als höchstes Ziel (1, 18. 3, 1 ff. 4, 8. 18. u. s. w.). Die Salomonische Richtung steht da, wie die Sokratik in der griechischen Welt, welche nicht von der in den Gesetzen niedergelegten objektiven Vernunft, sondern von der subjektiven ausging, nicht das Leben im Vaterlande, sondern die persönliche Tugend als höchstes Gut hinstellte. Durch die Weisheit nun, welche die Zwecke aller Lebenserscheinungen richtig deutet, eint sich der Mensch mit der Weisheit, die von Ewigkeit bei Gott war, bevor die Quellen waren und die tief eingesenkten Berge, der Anfang der Wege Gottes, Gottes Werkmeisterin und Gespielin (8, 22.), jenem göttlichen Lebensprincipe, das in die Schöpfung den Urzweck, Gottes Bild, hineinwirkt. Die beruhigte Stellung, welche die Solomonische Richtung zu den Erscheinungen des Lebens einnimmt, mußte nothwendig den Nachdruck auf das göttliche Recht in denselben werfen. Die Schattenseite jenes Strebens, die zuletzt in Salomo's Leben mächtig hervortrat, war Verweltlichung (1 Kön. 11, 1 ff.). In welches Zeitalter auch der Prediger falle: die geistigen Resultate der Salomonischen Richtung hat er richtig gezogen. Allenthalben weisen die Sprüche auf irdisches Glück, als höchstes Gut, hin. Es hat aber der Prediger im reichsten Genusse erfahren, daß irdische Güter den Durst des Herzens nach dem Ewigen nicht ausfüllen, und da auch nach dem Tode das Ewige nicht aufgeht, wird ihm das Leben zu einer zwecklosen Bewegung, zu einem planlosen Ohngefähr. Die mechanische Vereinigung von Gottesfurcht und weisem Genusse der Ge-

genwart erscheint als ein Palliativ bei so trostlosen Resultaten. Die Bedeutung dieses Standpunktes im Gange des Reiches Gottes liegt in der gehobenen Geltung des persönlichen Lebens, das an dem irdischen Glücke, welches das Bundesverhältniß dem gehorsamen Dienste im Reiche Gottes zuerkennt, sich nicht mehr befriedigen will. In Hiob wagt es der Einzelne auf Grund seines persönlichen Bewußtseins die Gerechtigkeit Gottes in der Handhabung jenes Gesetzes in Frage zu stellen, zwar um seine menschliche Reflexion der göttlichen Weisheit beschämt unterzuordnen, aber im siegreichen Kampfe gegen die von den Freunden vertretene alte Ansicht, daß jedes Einzelleben nach jener allgemeinen Ordnung gemessen werden müsse, mit dem Resultate, als Person ein so besonderer Gegenstand göttlicher Aufmerksamkeit zu sein, daß Gott unmittelbar seine Fragen löst. Wenn im Prediger und im Hiob auch keine Stellen für eine höhere Fassung des Lebens nach dem Tode sich finden [1]), so konnte sie doch diesem subjektiven Standpunkte nicht lange sich entziehen.

Die Strafe für den Abfall Salomo's war die Losreißung der zehn Stämme von der Herrschaft seines Sohnes (1 Kön. 11, 11.). Das Zehnstämme-Reich, unter meist schlechten Königen, in leichtfertiger Gemeinschaft mit den Heiden, tritt aus dem Kreise der göttlichen Offenbarung heraus (Joh. 4, 22.). Auf das zweistämmige Reich, wo die hochgebaute Stadt Gottes auf dem Moria den Tempel, auf dem Zion die Burg des gotterwählten Herrscherstammes trägt, zieht sich das Reich Gottes zusammen. Von dort geht das Heil aus. So wenig war es also auf die weltliche Ausbildung des Reiches, welche Salomo im Auge hatte, abgesehen, daß Gott selbst die, welche die Abstammung, den Bund, die Verheißung für sich hatten, ablöste, damit man erkenne, daß das Volk Gottes nicht durch menschliche Kraft, sondern durch den Geist Gottes (Zach. 4, 6.) mächtig sei. Aber nicht bloß Israel, auch Juda verfiel allmälig einem weltlichen, sündigen, heidnischen Geiste. Da sandte Gott die Propheten.

6. **Prophet** ist ein Mann, von Gott berufen zum Or-

1) Hahn, de spe immort. s. V. T. gradat. exculta p. 29 sq. 53 sq.

gane seiner Offenbarung, mit dem Geiste gesalbt, die Sache des Reiches Gottes persönlich zu vertreten. Wir erläutern die drei Seiten dieser Bestimmung. Höret doch, heißt es 4 Mos. 12, 6., wenn ein Prophet unter euch ist, dem offenbare ich mich durch Gesichte, in Träumen spreche ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Moses; er ist der Vertraute meines Hauses. Mund zu Mund rede ich zu ihm; ich lasse ihn sehen nicht in Bildern, nein die Gestalt Jehovah's sieht er. Das unmittelbare Verhältniß zu Gott macht den Propheten. Als solcher heißt der Prophet Mund (2 Mos. 4, 16.), Knecht (2 Kön. 9, 7 u. ö.), Bote (Jes. 44, 26. Hagg. 1, 13. 2 Chron. 35, 16.) Gottes. Gott erwählt sich den Propheten durch unmittelbare Berufung (Amos 2, 11. Jes. 6, 3.). So über das Gebiet des Glaubens hinausgerückt, schaut er Gott mit seinen Heerschaaren, das Leben der Gegenwart in göttlichem Lichte (1 Kön. 22, 17. Amos 7, 1—6. u. s. w.), die Zukunft, wie sie im Rathschlusse Gottes liegt (Amos 3, 7.), ein Seher (1 Sam. 9, 9.). Solche Gesichte sind, wie wir sehen aus 4 Mos. 12, 6., nur ein Bild der Sache, dessen Gestalten und Farben aus dem menschlichen Gesichtskreise des Propheten genommen sind. Die göttliche Wahrheit der prophetischen Worte rechtfertigt der Erfolg (5 Mos. 18, 21.), während die Weissagungen der falschen Propheten, die von Gott keinen Beruf, keine Offenbarung, keinen Geist haben, sondern aus sich reden, nicht eintreffen [1]). Das Medium nun, durch welches der Prophet den Willen Gottes vernimmt, ist der h. Geist: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* (2 Petr. 1, 21.). Der von Gott ausgehende Geist (1 Kön. 22, 19.) weiht und sendet die Propheten (Jes. 62, 1. 48, 16.), giebt ihnen ihre Weissagungen ein (4 Mos. 24, 2. 1 Kön. 22, 23. 2 Chron. 24, 20. Jes. 42, 1. 59, 21. Mich. 3, 8. Ezech. 11, 5. Vgl. Dan. 4, 5. 5, 11. 14.). Was vom Geiste Gottes hier ausgesagt wird, ist an anderen Stellen der Hand Gottes (יַד־יְהוָה) zugeschrieben (Jes. 8, 11. Jer. 15, 17. Ezech. 1, 3. 3, 14 u. a.) [2]). Vom Geiste Gottes ergrif-

1) Knobel, I. S. 195. 227. Köster, die Propheten des A. u. N. T. S. 197. 2) Knobel, I. S. 124. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

sen und Prophet sein, sind Wechselbegriffe (4 Mos. 11, 29. 1 Sam. 10, 6. 10—12. Joel. 3, 1 ff. Hos. 9, 7.). Zach. 7, 12.: Sie hörten nicht das Gesetz und die Worte, welche Jehovah sandte durch seinen Geist, durch die Hand der Propheten. Nehem. 9, 30.: Du berietheſt sie durch deinen Geist, durch die Hand deiner Propheten. Als Träger des h. Geistes heißt der Prophet נָבִיא [1]). Wohl sollen auch die Könige und Priester gesalbt sein mit dem h. Geiste; diese Aemter sind aber auch ohne die Geistessalbung ihrer Träger kräftig. Amt und Person fordern sich nicht nothwendig. Das prophetische Amt erheischt aber durchaus die Geistessalbung seines Vertreters, ist ein persönliches. Wenn wir nun in dem Auseinanderfallen von Amt und Person im Priesterthume und Königthume eine auf eine höhere Lösung hindeutende Unvollkommenheit erkannten, so liegt das prophetische Amt jenem Ziele näher. Persönlich — und das war die dritte Seite unserer Bestimmung — vertreten die Propheten die Sache des Reiches. So heißen sie Wächter (Jes. 21, 11. 12. 62, 6.) und Hirten (Jer. 17, 16. Zach. 11, 4.). In der Sorge um die politische Seite des Reiches mußten sie zu den Königen, in der Sorge um die sittlich religiöse zu den Priestern in ein Verhältniß treten. Den Königen, die im Kampfe gegen den Andrang feindlicher Völker Fleisch zu ihrem Arme machen wollten, riethen sie, auf Gott allein die Hoffnung zu stellen, nicht auf den Bund mit Heidenvölkern. Die scharfen, fressenden Züge, mit denen namentlich Jesaias jene Nachbarvölker zeichnet: die ausgebrannten Syrer, die entgeisteten Egypter, die ohnmächtigen Aethioper, das um Gewinn buhlende Tyrus; der Eifer, mit denen er ihren Untergang verkündet, verkündet, wie in der Unterwelt die Schatten jubeln werden, daß die Harfen von Babylon verklungen, ihr Stern gesunken sei (14, 9.), müssen aus einem Bewußtsein beleuchtet werden, das von dem allein wahren Gotte die Erkenntniß hat, daß die Völker für das Feuer arbeiten, bis die Erde von der Erkenntniß der Herrlichkeit Jehovah's voll sein werde (Habak. 2, 13.), im Dienste Jehovah's aber auch das menschliche Treiben derselben, die Gaben der Aethioper (Jes. 18,

1) Köster, S. 182.

7.), die Städte und Male der Egypter (Jes. 19, 18.), der kaufmännische Erwerb von Tyrus (Jes. 23, 18.), das Gold und der Weihrauch der Sabäer (Jes. 60, 6.), dem Herrn heilig sein werde. Ob seines Abfalles von Gott verkündeten sie dem Reiche den Untergang durch feindliche Völker. Nach seinem politischen Falle werde aber das Reich Gottes in einem treuen Reste sich erhalten, welchem die Verheißung angehöre (Jes. 10, 20. Mich. 5, 6. Zach. 13, 9. Zeph. 3, 13.). Der Prophet weiß somit die Substanz des Reiches unabhängig von der politischen Grundlage. Auch zu dem verweltlichten, veräußerlichten Priesterthume stehen die Propheten im Gegensatze. Sie legen nicht auf die positiv theokratischen Werke, sondern auf die, welche aus dem Leben in Gott von selbst kommen (Jes. 1, 17. Hos. 14, 3. 4. Mich. 6, 8.) den Nachdruck. Nicht Opfer will Gott, sondern Gottesfurcht und Weisheit, Gerechtigkeit und Demuth (Jes. 1, 10—20. Hos. 6, 5. 6. 8, 13. 14. Mich. 6, 1 ff.). In Geist und Leben löst der Prophet das äußere Reich auf, dem Amte des Geistes gemäß. Die Weissagung nun, welche in dem Standpunkte des Geistes liegt, haben die Propheten im Bewußtsein. Was Moses, der große Prophet, einst gewünscht hatte, daß nämlich Alle im Volke Propheten sein möchten, das sah Joel (3, 1 ff.) kommen in der Folge der Zeiten: Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, es werden weissagen eure Söhne und Töchter, eure Alten werden Träume träumen, eure Jungen Gesichte schauen; auch über eure Knechte und Mägde werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen [1]). Im h. Geiste ist dann der Zwiespalt zwischen dem starren Gesetze und dem Zuge des Herzens gehoben. Ich gebe euch, sagt Gott bei Ezechiel 36, 26., ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres. Ich nehme das steinerne Herz aus eurem Leibe und gebe euch ein fleischernes. Und meinen Geist gebe ich in euer Herz und mache, daß ihr wandelt in meinen Gesetzen und vollbringet meine Gebote. Das ist dann ein anderer Bund, als der, welchen Gott mit den Vätern schloß, als er sie aus Egypten führte. Darin besteht der neue Bund, daß

1) Hengstenberg, Christologie III. S. 173.

Gott das Gesetz in das Innere legt, in das Herz schreibt [1]) (Jer. 31, 30.).

In Einem aber wird der Geist des Amtes gipfeln: Es gehet hervor ein Reis vom Stamme Isai und ein Zweig sproßt aus seinen Wurzeln. Und es ruht auf ihm der Geist Jehovah's, der Geist der Weisheit und der Erkenntniß, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Einsicht und der Gottesfurcht [2]) (Jes. 11, 1.). Die Züge des Messias entlehnt die prophetische Anschauung aus dem Königthume, die Gestalt des Urbildes aus dem Vorbilde, David (Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23.). Der treue Rest des Volkes aber, der Knecht Gottes, in die Strafe des fleischlichen Israel ohne Schuld verschlungen, fand sein Urbild in dem Knechte Gottes, der ohne Gestalt und Schöne die Sünden des Volkes trägt (Jes. 53.). Während hier die weltliche Seite im Bilde des Messias fällt, hebt sich bei den letzten Propheten die göttliche siegreich hervor. In der Anschauung der früheren Propheten geht neben der allgemeinen Weissagung, daß Gott selbst sich offenbaren werde (statt vieler Zeph. 3, 15. 17.), die Gestalt eines Gottgesandten, so göttlich als es eine menschliche Individualität sein kann (Jes. 9, 5. Zach. 12, 8. Mich. 5, 3.). Beide Seiten heben sich nun bei Maleachi und Daniel von entgegengesetzter Richtung aus in eine höhere Einheit auf. Maleachi, von Gott ausgehend, sieht in dem Messias eine Offenbarungsgestalt Gottes, den Engel des Bundes [3]) (3, 1 ff.), während Daniel, von der Menschheit ausgehend, das Urbild derselben in dem überirdischen Menschensohne zur Rechten des Alten der Tage findet [4]) (Dan. 7, 13.).

1) Die Bundesidee des Jeremias b. Cölln, bibl. Theol. I. S. 318. Selbst Hitzig, d. Proph. Jer. S. 265. hat diese Stelle im Lichte des apostolischen Wortes erklärt.

2) Theodoret z. d. St. (b. Hengstenberg I. S. 139.): *τῶν μὲν γὰρ προφητῶν ἕκαστος μερικήν τινα ἐδέξατο χάριν, ἐν αὐτῷ δὲ κατῴκησε πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον δὲ πάντα εἶχεν τοῦ πνεύματος τὰ χαρίσματα.* Die Unterschiede, welche Ewald, d. Proph. d. A. T. I. S. 286. zwischen den einzelnen Kräften des Geistes an dieser Stelle zieht, beruhen auf einem rein subjektiven Räsonnement.

3) Hengstenb. I. S. 245. III. 398. 4) Was Hof=

7. In der prophetischen Anschauung, welche das äußere Reich in Gesinnung, somit in das persönliche Leben, auflöst, in den treuen Einzelnen auch nach dem Untergange des äußeren Reiches und der unbeschnittenen Masse die Substanz des Volkes Gottes gerettet weiß, in der messianischen Zukunft auf alle Einzelne, selbst auf Knechte und Mägde, den Geist ausgegossen sieht, tritt mit besonderer Bedeutung die Person heraus. Trägt also der Geist Gottes nicht bloß die Substanz des Reiches, sondern auch das persönliche Leben in demselben, so mußte die Hoffnung aufgehen, daß an dem ewigen Leben des Reiches auch der Einzelne theilnehmen werde. Die Auferstehung der Todten, welche Ezechiel (37, 1—14.) sieht, ist zunächst nur ein Sinnbild des aus seinem Falle erstehenden Volkes [1]; daß aber dem Propheten die Wiederbelebung des Reiches unter dem Bilde einer Auferstehung der Einzelnen erscheint, beweist das gehobene Gewicht derselben; daß dem Geiste die belebende Kraft zugeschrieben wird, macht diese Vision zu mehr als einem Sinnbilde für den Einzelnen, der Träger des Geistes ist [2]. Bei Daniel (12, 1 ff.) haben wir den klaren Begriff von der Auferstehung des Einzelnen [3].

Der treue Rest, welcher aus der Verbannung zurückkehrte, fand das alleinige Heil in der Restauration des Gesetzes. Dahin wiesen die letzten Strahlen des untergehenden Propheten-

mann, Weiß u. Erf. I. S. 290. für die veraltete Meinung, daß unter dem Menschensohne das Volk Israel zu verstehen sei, beigebracht hat, macht wenig Eindruck.

1) Hävernick, Comm. ü. d. P. Ezech. S. 580., doch mit einseitigem Nachdrucke auf die Allmacht Gottes, da derselbe offenbar auf der schöpferischen Kraft des Geistes liegt.

2) Aehnlich urtheilt Ewald II. S. 350.: Das ganze Stück bezieht sich also nach dem Sinne des Propheten eigentlich nur auf Israel: doch wird es ewig wahr bleiben, daß alles dergleichen nicht von der damaligen Gemeine gesagt werden konnte, wenn es nicht zugleich eine allgemeine Wahrheit in sich schlösse, nämlich, daß eben der Einzelne oder das Volk, welches am göttlichen Geiste nicht verzweifelt, in jeder Lage von diesem nicht verlassen, sondern immer zu neuem Leben getragen wird.

3) Oehler p. 50.

geistes. Aeußere Gegensätze, anfangs des samaritanischen Mischlingvolkes, später der macedonischen Dynasten, bildeten diesen ausschließenden jüdischen Geist nur schärfer aus. Das Resultat dieser strengen Richtung ist der Pharisäismus. Der Grundgedanke desselben ist Gerechtigkeit durch das Gesetz (Matth. 5, 20. 6, 1. Phil. 3, 5 ff. Röm. 10, 3.). Ihren Eifer für die Geltung und Anwendung des Gesetzes, der väterlichen Ueberkommnisse (Gal. 1, 14.) überhaupt, bewiesen die Pharisäer besonders als Schriftgelehrte. Sie standen somit im Gegensatze zu dem freien geistigen Principe der Prophetie. Trotz ihres Eifers für das Alte standen die Pharisäer selbst auf einem veränderten Standpunkte. Anders als in der Vorzeit, wo der Einzelne nur Träger der Substanz des Reiches war, gingen die Pharisäer von der Gerechtigkeit der Person aus. Das Gesetz hat bei ihnen die subjektive Stellung, ein Rechtfertigungsmittel der Person zu sein [1]. Diese veränderte Grundlage erzeugte objektiv die Tradition und die künstliche Interpretation, subjektiv die ascetischen Tugenden (Matth. 6, 1 ff.), durch welche der Pharisäer seine persönliche Gerechtigkeit noch zu potenziren suchte. Einer Richtung, welche die sittliche Haltung der Person vor Gott so in den Mittelpunkt stellte, mußte der Glaube an höhere Geister, die im Guten und Bösen auf den Menschen achten [2], befreundet entgegenkommen, das persönliche Leben als besonderer Gegenstand göttlicher Vorausbestimmung erscheinen [3], die Aussicht auf persönliche Fortdauer zu Lohn und Strafe eignen.

1) Der Apostel drückt an jenen Stellen, aus denen die Selbstgerechtigkeit als das Princip des Pharisäismus besonders klar hervorgeht, Phil. 3, 5. Röm. 10, 3. das subjektiv Gemachte in jener Gerechtigkeit dadurch aus, daß er der Gerechtigkeit von und in Gott (Phil. 3, 9. *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει*, Röm. 10, 3. *ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*) die menschlich persönliche (*τὴν ἐμήν, τὴν ἰδίαν*) entgegensetzt.

2) Ganz ähnlich bildete sich in Griechenland im Zeitalter des Hesiod, wo die sittlichen Bedürfnisse des Einzelnen in den Vordergrund traten, der Dämonenglaube aus. Bernhardy, griech. Litt. I. S. 324 ff.

3) Joseph. antt. VIII, 15, 6. Winer, Realwörterb. II. S. 291.

Dieses Zeitalter, vom prophetischen Geiste verlassen, durch den Gang der Zeiten aber auf Fortbildung hingewiesen, nahm das Salomonische Streben wieder auf. Der Siracide setzte in den Standpunkt der Sprüche ein, nicht ohne höheren spekulativen Aufblick. Es scheint, als ob mit der Auktorität des Predigers Juden namentlich der Zerstreuung eine heidnische Weltansicht begründeten [1]). Wenigstens dem Principe nach hängt mit dieser praktischen Seite der Salomonischen Richtung der Saducäismus zusammen. Den Grundgedanken einer Tugend, die in ihrem Selbstgefühle keiner göttlichen Hilfskräfte bedarf, in ihrer Selbstseligkeit keines vergeltenden Lebens nach dem Tode, lehnten diese Männer des Diesseits äußerlich an das Gesetz. Bei allem Gegensatze theilt der Saducäismus mit dem Pharisäismus das subjektive Princip. Die speculative Seite der Salomonischen Richtung, deren Mittelpunkt das Philosophem von der Weisheit, fand in Alexandria einen Heerd der Entwickelung unter Anregung und Einfluß der griechischen Philosophie, namentlich des Platonismus. Der Salomonische Standpunkt, welcher das positiv Göttliche in der Welt hervorhob, in die intellektuelle Natur des Menschen das Band der Einheit zwischen Gott und Menschen setzte, war von Haus aus für eine solche Annäherung vorbereitet. In Alexandria durchdrangen sich damals morgenländische und abendländische Weisheit. Das Morgenland suchte die formale Bildung Griechenlands, Griechenland eine neue Welt wissenschaftlicher Forschung, wohl auch für den verlornen Glauben in dem morgenländischen Geheimnisse einen Ersatz. Wie Griechenland damals von dem schöpferischen Genius, war Judäa von dem Prophetengeiste verlassen, beide auf Reproduktion ihrer Vergangenheit bedacht, beide im Streben, ihrem Nationalgeiste eine Weltbedeutung zu erwerben, beide im Bedürfnisse einer Ergänzung. Im Sinne dieser Alexandrinischen Richtung ist das Buch der Weisheit geschrieben [2]). In diesem Buche decken sich offenbar die Begriffe des h. Geistes und der Weisheit [3]).

1) Grimm, Comm. ü. d. Buch der Weisheit. S. LVII.

2) Grimm, S. LXV.

3) Cölln I. S. 399. 456. Grimm S. XVI. 10.

Dafür sprechen schon Stellen, wo beide parallel stehen (1, 4. 5. 7, 7. 9, 17.). Wie der heilige Geist Alles erfüllt (1, 7. 12, 1.), so die Weisheit (7, 24. 8, 1.). Was nach der gegebenen Darstellung in den kanonischen Schriften der h. Geist ist, wird der Weisheit beigelegt: sie ist die von Gott ausgehende, die Schöpfung tragende Lebenssubstanz (7, 22—26.), der leitende Geist des jüdischen Volkes (c. 10—12. Vgl. Sir. 24, 11 ff.), die Kraft Gottes in den Propheten (7, 27.). Diese weltvermittelnde Bedeutung hat bei Philo der Logos, in welchem die Weisheit nur ein Moment ist [1]). Es geht diese spekulative Richtung von dem Streben des Einzelnen aus, durch Hingabe des sittlich gereinigten intelligenten Ich an die in der Welt offenbarte Intelligenz mit Gott zum ewigen Leben sich zu einen. Daher ist das göttliche Leben im Menschen, der h. Geist, der auf dem Boden der Offenbarung immer eine von oben kommende Kraft ist, hier nur eine Potenz der menschlichen Intelligenz [2]), eine künstliche Verunendlichung des endlichen Ebenbildes Gottes im Menschen, wodurch sich in den geweihten Stunden der Begeisterung der Prophet schauend zur Gottesgemeinschaft erhebt.

Wir sehen dieß Zeitalter nach dem Erlöschen des Prophetengeistes zu menschlichen Mitteln greifen, um den alten Bund auszugleichen mit einem anderen Geiste. Der Pharisäismus wendet sich zur Tradition, um das Moment der Gesetzlichkeit weiter zu bilden, die alexandrische Richtung zur griechischen Philosophie, um die Kluft zwischen Gott und Menschen auszufüllen. So verschiedenartig diese Richtungen sind, so haben sie doch eine gemeinsame Grundlage, den Geist der Subjektivität. Durch das Gesetz will der Pharisäer seine Person vor Gott rechtfertigen, durch Weisheit der Alexandriner das Ich mit Gott einen. Was die Propheten im Geiste gewollt hatten, das Reich Gottes zu dem Lebensprincipe der Person zu machen, ist zum menschlichen Bewußtsein des Zeitalters geworden. In solchem menschlichen Fortschritte, dessen Gleichheit mit dem Stand-

1) Dähne, gesch. Darst. d. jüdisch-alex. Religionsphilosophie I. S. 224.

2) Dähne S. 301. cf. b 387. Anm. 512.

punkte der alten Zeit nur künstliche Erklärung des Kanon erwies, vergaßen jene Richtungen den prophetischen Fortschritt. Dieß Streben aber, von den Bedürfnissen des persönlichen Lebens auszugehen, hat alle Zeichen der Zeit für sich. Als die Vorboten der politischen Auflösung immer deutlicher sprachen, waren die zerstreuten, verlornen Schafe vom Hause Israel an und in sich gewiesen. Das sollten sie; nur nicht in sich das Heil finden, wie die Pharisäer und die Jünger jener Weisheit. Sie sollten geistlich arm sein, hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, Leid tragen, Hilfe aber von Dem erwarten, der da kommen sollte. Solche Stimmung hervorzurufen, um dem Messias den Weg zu bereiten, erschien zuletzt Johannes der Täufer.

Drittes Kapitel.

Neues Testament.

1. Jesus — so bezeugen Matthäus (I, 18 ff.) und Lucas (I, 26 ff.) — ist empfangen vom h. Geiste. Diese evangelische Thatsache hat die neuere Kritik theils mit geschichtlichen, theils mit dogmatischen Gründen bekämpft [1]). Die beiden Berichte, behauptet sie, schließen sich aus. Lucas wisse nichts von dem Mißverständnisse zwischen Joseph und Maria, welches

1) Es kann hier nicht der Ort sein, auf die letzten Voraussetzungen dieser Kritik einzugehen. Sie hat sich durch ihre eigene Entwickelung aufgelöst. Es mußte auf Strauß Weiße kommen, um die Willkür philosophischer Dogmen an's Licht zu setzen, Gfrörer, um die zeitalterlichen Ideen, aus denen der Mythus von Christus erwachsen sein soll, in rabbinischen Koth zu führen, B. Bauer endlich, um dem historischen Vandalismus den rechten Ausdruck zu geben. Die Unhaltbarkeit des mythischen Standpunktes hat der von dem Vertreter selbst für bedenklich gehaltene Umstand der apostolischen Zeugenschaft dargethan. Wenn kein Evangelium ächt wäre, würden die unzweifelhaft ächte Apostelgeschichte und die Briefe für die Grundthatsachen einstehen. Ebrard, wissensch. Kritik d. ev. Gesch. II. S. 870. Indeß hat sich vorzüglich durch Tholuck's Verdienst die Aechtheit, Glaubwürdigkeit, Zeugenbedeutung des Lucas siegreich herausgestellt. Wer von diesem Evangelium zu dem des Matthäus zurückkehrt, dem kann eine vergleichende Kritik das Resultat nicht verhehlen, daß allenthalben der Bericht des Matthäus originaler sei. Offenbar hat Markus beide Evangelisten benutzt. Die Hypothese von Markus, dem Urevangelisten, ist völlig verfehlt. Das Evangelium Johannes ist aus den Angriffen Lützelberger's und Baur's siegreich hervorgegangen. Ebrard, d. Ev. Joh. und die neueste Hypothese über s. Entst. Zürich 1845.

Matthäus berichtet, und könne es nicht, da das ganze Benehmen Maria's daselbst völlig undenkbar sei. Ueberdem hebe eine Engelerscheinung die andere [1]). — In der That fordern sich beide Berichte. Gehen wir von der Erzählung bei Lucas aus, so bleibt die Frage ungelöst, auf welche Weise Joseph die rechte Stellung zu diesem so leicht anstößigen Ereignisse erlangt habe. Der Fall, welchen Matthäus berichtet, ist einer von den möglichen. Warum ihn nicht annehmen? Gesetzt, das Schweigen Maria's ließe sich nicht erklären: welch ein Gewaltstreich, Thatsachen zu läugnen, deren psychologisches Getriebe nicht klar vorliegt. Zögernder Glaube, Schaam, Hoffnung auf Lösung von derselben Hand, die den Knoten geschürzt, erklären genug. — Beide Erzählungen seien von allen den Schwierigkeiten gedrückt, welche der Annahme von Engeln und Erscheinungen derselben entgegenstehen. — Diese Schwierigkeiten kennt nur eine Dogmatik, die nicht einmal das rechte Motiv des Engelglaubens trifft, geschweige die davon doch unabhängige Thatsächlichkeit, von welcher die Kirchenlehre ausgeht [2]). — Falsch sei die Deutung jener Jesaianischen Weissagung von der Jungfrau. — Schon der

1) Strauß, Leben Jesu (3. Aufl.) I. S. 186. B. Bauer, Kritik der ev. Gesch. d. Synopt. I. S. 84.

2) Schleiermacher's Glaubenslehre, deren Kritik des Engelglaubens (I. §. §. 42. 43.) Strauß für abschließend erklärt. Der Fehler der wunderscheuen Kritik liegt darin, daß sie der Erfahrung, welche der Naturlauf für sich hat, Allgemeinheit zuschreibt. Von der Erfahrungsallgemeinheit aus eine Erfahrung, die das Gegentheil beweist, ausschließen, ist ein plumper Cirkel; von der Begriffsallgemeinheit aus, eine dogmatische Voraussetzung, die sich noch besser zu rechtfertigen hat, als sie es bisher vermocht hat. Vgl. meine Beurtheilung von Strauß Glaubenslehre (Tholuck's litt. Anz. 1841, bes. abgedruckt Berl. 1842). Man muß das auf Schrauben gehende Zugeständniß (II. S. 110.), daß die Kritik die Person Jesu nicht aller der Züge entkleiden wolle, welche für ein Wunder angesehen zu werden sich eigneten, hinzunehmen, um das Gewicht des von Ebrard (II. S. 772.) geltend gemachten Argumentes zu fühlen, daß, wenn wirklich in der Meinung des Zeitalters von der messianischen Idee das Wunder unablösbar war, wie Strauß voraussetzt, Christus ohne Wunder weder sich, noch Jünger und Volk ihn für den Messias halten konnten.

Name Immanuel fordert eine nicht buchstäbliche Anwendung. Wenn dort die Rettung des Hauses David und des Volkes sich in dem Sohne einer Jungfrau [1]) mit dem bedeusamen Namen Immanuel ausprägt, so ist hier der Sohn der Jungfrau aus dem Geschlechte Davids der Retter selbst, Jesus. — Gegen die Annahme der Erzeugung Jesu vom h. Geiste wird eingewandt, daß sie nicht begründe was sie wolle, nämlich die sündenreine Natur Christi, weil ja auch der Sohn der Jungfrau an dem Erbe eines sündhaften Geschlechtes Antheil habe (Schleiermacher, Hase u. A.). Die Kritik erkennt die Auskunft, daß der h. Geist den Antheil der Jungfrau gereinigt habe, an, meint aber, daß er dasselbe auch mit dem Antheil Joseph's habe thun können, das Wunder mithin überflüssig sei [2]). — Allein gerade dann würde ein Wunder entstehen ohne Beispiel im Kreise der Offenbarung. Stets ereignet sich das Wunder auf dem Gebiete der Natur, nie der sittlichen Welt (Kap. II. 1.). War Christus aus dem Willen des Mannes und des Weibes geboren, aus Fleisch, so war er Fleisch (Joh. 1, 13. 3, 6.). Solchen sittlichen Zustand konnte kein Wunder heben. Ist Christi Erzeugung aber nicht durch jenen fleischlichen Akt bedingt, so fällt der Grund, aus welchem das Gesetz in den Gliedern hervorgeht. — Allein als Sohn des Weibes stand doch Jesus immer, so zu sagen, mit einem Fuße in dem sündigen Geschlechte. — Es verschlingt der h. Geist als das Princip der Wiedergeburt das fleischliche Leben in den Sieg des göttlichen, welches er in den Gläubigen wirkt. Er vermag also den Lebensgrund der Sünde zu brechen. Das ist sein eigentlich Amt. Bei Allen aber, deren Leben durch die sinnliche Zeugung entstanden ist, vermag der h. Geist auch dann, wenn er von Mutterleibe an in ihnen die Wiedergeburt wirkt, wie bei Johannes dem Täufer

1) Die gewöhnliche rationalistische Erklärung von irgend einer Jungfrau ist sowohl gegen die Sprache (den Artikel) als gegen die Natur eines Zeichens. Da unmittelbar vorher vom Hause David die Rede ist, weiter unten das Land Immanuel zugeeignet wird (8, 5.), so hat man wohl an eine königliche Jungfrau zu denken, mit deren Geburt der Fortbestand des Herrschergeschlechtes verknüpft war.

2) Strauß I. S. 205.

(Luc. 1, 15.), nicht das Gesetz der Sünde und des Todes zu vernichten, dem sie als solche verfallen sind. Ist Jesus nicht fleischlich erzeugt, so steht er nicht unter diesem Gesetze. So bliebe nur ein fleischlicher Zug als Vermächtniß der Mutter. Wenn aber der h. Geist bei denen, die aus dem Fleische geboren sind, das Lebensprincip der Sünde in der Wiedergeburt überwindet, so muß bei dem, welchen er selbst erzeugt, Erzeugung und Wiedergeburt zusammenfallen. Jesus ist von Geburt, was Alle, die an ihn glauben, erst durch Wiedergeburt werden, Sohn Gottes. Nicht die göttliche Natur Jesu beweist die Zeugung vom h. Geiste [1]). Die Parallelen mit den Göttersöhnen der Griechen, welche die mythische Ansicht zieht, treffen gar nicht, weil jene Mythen, die Blüthen einer Weltansicht, welche in den Göttern die Ideale der Menschheit anschaute, die Gottgleichheit jener Heroen, nicht ihre Sündenreinheit motiviren wollen.

Dem Fleische nach stammte Jesus vom Geschlechte David's. Unabhängig von den Geschlechtstafeln bei Matthäus und Lucas ist diese Abstammung verbürgt. Bedeutsam ist es, daß bei Matthäus die Wendepunkte des Reiches Gottes die Knotenpunkte dieses Stammes bilden. Ein Gebot des Kaiser Augustus, der Vorbote der politischen Auflösung des Volkes durch die Römer, brachte auch Jesum in die Krippe. Doch war es auch der Rechtsgeist der Römer, der ihm sein Geburtsrecht in der alten Königsstadt anwies [2]). Als Micha schaute, daß der Messias werde ge-

1) Wie schon die altprotestantischen Dogmatiker, z. B. Quenstedt syst. theol. II. c. 3. sect. 2. qu. 2. verwahrten. Uebrigens wäre es wünschenswerth, wenn man diesen Punkt doch endlich mit unreifen und unreinen physiologischen Untersuchungen oder halbphilosophischen Phantasien verschonen wollte.

2) Bekanntlich begründet die negative Kritik (Strauß I. S. 337.) ihre Behauptung, daß Jesus nicht in Bethlehem geboren sei, unter andern mit dem Schweigen des Johannes, das er bis zum Anstoße bewahre (7, 40.). Allein er schweigt in der letzteren Stelle ja auch bei dem Zweifel an der Davidischen Abstammung, die ja verbürgt ist. Gerade das Gegentheil beweist dieses Schweigen, Wieseler chronol. Synopse S. 43 ff. Nur das Argument dieses Gelehrten von der *πατρίς* (Joh. 4, 44.: — *ἀπῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*), unter welcher er Judäa versteht, theile ich

boren werden in Bethlehem, erkannte er, daß dann das Königthum seine bewaffnete Zinne auf Zion werde verlassen und zum Heerdenthume zurückkehren, wie in den Tagen der Vorzeit die Ahnherren des Davidischen Stammes die Heerden weideten [1]. So verkündete denn der Himmel, der hoch feierte, was auf Erden in Armuth und Dunkelheit geschah, armen Hirten, daß ihnen der Heiland geboren sei zum Frieden auf Erden. Geboren ward Jesus, als die Zeit erfüllet war. Die Ausgangspunkte der chronologischen Bestimmung [2]) sind zugleich Zeichen der Zeit. Die Regierung des Herodes, der Census bezeugen die tiefe Erniedrigung des Volkes, die Geburt des Täufers die nahe Hilfe. Zu der Heidenwelt sprach Gott durch ein Zeichen der Natur, den Stern der Weisen.

In seiner Entwickelung ist das Leben Jesu an die Gesetze seines Geschlechtes und Volkes gebunden, aber auf allen Stufen durchsetzt von den Zeichen einer höheren Ordnung. Er ist geboren vom Weibe, aber erzeugt vom h. Geiste, er wird beschnitten, aber sein Name ist von Gott gegeben, er wird dem Herrn dargebracht wie alle Erstgeburt, aber ein treues Leben, verzehrt in der Sehnsucht den Heiland zu schauen, spricht die prophetische Weihe über ihn, er ist seinen Eltern unterthan, aber er weiß zur rechten Stunde, was seines Vaters ist. So wenig wir von der Jugend Jesu wissen, so schließen doch die einfachen Worte von einer allmäligen Entwickelung (Luc. 2, 40. 52.) alle apocryphischen Sagen aus, in denen das Kind Jesu seine göttliche Natur wie einen Raub ausbeutet. Die Bildung Jesu ist gewiß nicht durch alle Lebensgeister der Menschheit (Kunst Philosophie, Staatsweisheit u. s. w.) hindurchgegangen. Sie wurzelt in den Bedingungen seines Lebenskreises. Der ideale

nicht. Das vielbesprochene γάρ scheint mir nicht schwierig, wenn man den Grund in's Auge faßt, der ihn aus Judäa trieb (4, 1—3.), nämlich den Pharisäern zu entgehen. Er suchte die Stille seines Vaterlandes Galiläa, das ihn nicht anerkannte, aber auch nicht verfolgte. Man vergleiche dazu die Rede seiner Brüder (7, 3. 4.), die ihm dieses Stillleben als Feigheit auslegen.

1) Hofmann I. S. 244.

2) Ich habe die dankenswerthen Nachweise Wieseler's (chron. Syn. S. 48—150.) im Auge.

Punkt liegt in dem Verhältnisse Jesu zu Gott. In der Antwort, die er seiner Mutter in einem Alter giebt, wo sich der Morgenländer für einen Beruf entscheidet: Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist? liegt das Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zu Gott als seinem Vater und die Erkenntniß, in diesem Verhältnisse den Beruf seines Lebens zu haben. Dieses Bewußtsein ist aus keinen menschlichen Bedingungen zu erklären; es ist durch den h. Geist in ihm geboren worden. Aber es entwickelte sich: Jesus nahm zu an Gnade. In dieser Entwickelung bedurfte es menschlicher Erziehungsmittel. Wir haben an die Einwirkung seiner Mutter, an die Schule der Natur und des Lebens, an die heilige Schrift zu denken. Als die gesetzmäßige Zeit des öffentlichen Auftretens gekommen war, ließ sich Christus auf dem Wege der Gerechtigkeit weihen zu seinem Amte.

2. An Johannes erging das Wort Gottes (Luc. 3, 2.), in Geist und Kraft des Elias (1, 17.) dem Messias im Reiche Gottes den Weg zu bereiten. Er war der letzte und größte Prophet (Matth. 11, 8 ff.). Seine Predigt hatte nur eine Forderung: Buße, nur einen Grund: das Himmelreich ist nahe. Diese beiden Gedanken verkörperte seine Taufe. Die negative Seite dieses Bades, das Reinigende, war das Zeichen der Buße (*βάπτισμα μετανοίας* Luc. 3, 3. Mrc. 3, 4. Apostg. 19, 4. Vgl. Matth. 3, 6. 11.), die positive, das Belebende, Neumachende [1]), ein Hinweis auf die Feuertaufe des, der da kommen sollte (Matth. 3, 11. u. s. w. Apostg. 19, 4.: *εἰς τὸν ἐρχόμενον*). Ganz im Geiste der Propheten stellte er das äußere Reich in den Hintergrund. Es kommt auf die äußere Abstammung von Abraham nicht an (Matth. 3, 9. Luc. 3, 8.); kein Wort von einer politischen Aufrichtung des Reiches; nirgends die Forderung äußerer Kultuswerke, sondern nur solcher, die aus innerer Reinigung von selbst sich ergeben (Luc. 3, 11 ff.), daher entschiedener Gegensatz gegen den Pharisäismus. Das Reich Gottes konnte somit nicht für die Masse sein, sondern nur für einen ausgesonderten Rest gereinigter Seelen (Matth. 3, 10 ff.).

1) Von Josephus (antt. XVIII. 5, 2.) einseitig hervorgehoben und pharisäisch gedeutet.

Diesem verinnerten Standpunkte entsprach ganz das Bild eines leidenden und überirdischen Messias (Joh. 1, 29. und 27. 30.), das der Täufer in seiner Seele trug. Für die, welche durch die Beschneidung zum äußeren Reiche berufen waren, bedurfte es noch eines anderen Weihezeichens zum Eintritte in das innere Reich der sich durch Buße auf den Empfang des Messias Vorbereitenden. Das war eben die Taufe.

Die positive Seite der Johannistaufe war nur eine Weissagung auf die Feuertaufe des, der da kommen sollte. Daher das demüthige Bewußtsein, nur mit Wasser zu taufen, in Johannes. Es war ihm aber offenbart worden, daß der, auf welchen der h. Geist sich herabsenken und bleiben werde, der Messias sei, welcher mit Feuer taufen werde (Joh. 1, 33.). Jesus kam zu ihm. Er kannte seine Person, aber nicht seine Bestimmung. Als nun Jesus aus dem Wasser stieg, senkte sich der h. Geist auf ihn herab wie eine Taube und eine Stimme vom Himmel sprach: Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Gegen die, welche jene Erscheinung in ein bloßes Bild auflösen, spricht die Uebereinstimmung aller Evangelisten, von denen doch drei unabhängig von einander schrieben, in demselben Bilde, das unzweideutige Wort des Lucas (*σωματικῷ εἴδει*), der ausgesprochene Zweck, ein Erkenntnißzeichen für den Täufer zu sein [1]). Anderseits war die Erscheinung nicht geradezu eine Taube, sondern glich einer solchen (*ὡς-ὡσεί*), genau wie am Tage der Ausgießung Sturm und Flammenzungen materielle Erscheinungen sind und doch nur einem gewaltigen Winde und Feuerzungen gleichen (Apostg. 2, 2.: *ὥςπερ φερομένης πνοῆς* 3.: *ὡςεὶ πυρός*). Jesus der, ohne Sünde und selbst der Messias, allenthalben das Gesetz erfüllt, welches in der Sünde seine Voraussetzung, in Christus sein Ziel und Ende hat, hält es trotz der Weigerung des Johannes, der seinen sündenreinen Wandel kennt, für geziemend, wie ein Bürger des Rei-

1) Der Spiritualismus Olshausen's, die Vorsicht Lücke's, der nicht immer klare Geistesdrang Baumgarten-Crusius haben sich vereinigt, um das Bild fest zu halten. Namentlich des letzteren Theologen Argumente (Theol. Ausl. d. Joh. Schr. I. S. 60.) sind sehr schwach.

ches die legitime Weihe für das messianische zu nehmen. Aber die höhere Hand, die allenthalben seinen gesetzlichen Gehorsam verklärt, macht die Weihe für das messianische Reich zu einer Weihe für das messianische Amt. Es ist der Geist des Amtes, der auf ihn herabsteigt. Wir unterschieden im A. T. ein Princip des Amtes und ein Princip des Lebens im h. Geiste. Als Princip des Lebens war Jesu der h. Geist angeboren. Wir sahen, wie der Geist, der ihn frühe Gott seinen Vater nennen hieß, ihm in solchem Verhältnisse seinen Beruf anwies. Sonst kommt der Geist über den Menschen wie ein Sturm, der alle Tiefen der Seele erschüttert, wie ein Vogel der von oben kommt, nach oben geht, ohne dauernden Fuß auf Erden zu fassen (S. Kap. II. 1.). Er findet eben keine ihm gewachsene, ihm ganz geweihte Persönlichkeit. Auf Jesum Christum aber, den er sich selbst geweiht hat, kommt er im sanftschwebenden Taubenfluge herab, um auf immer in ihm zu bleiben (Joh. 1, 33.: *καὶ μένον*) [1]. Wie im A. T. Könige und Priester gesalbt werden zu ihrem Amte, Propheten unmittelbar berufen, empfängt Jesus zu seinem Amte die Salbung des Geistes (Apostg. 10, 38.: *ὡς*

1) De Wette, kurze Erkl. d. Ev. Matth. zu 3, 17.: Weder zu der Annahme einer übernatürlichen Erzeugung Jesu, noch zu dem davon unabhängigen Glauben an ein höheres, harmonisches Geistesleben in ihm, ja, nicht einmal zu einer gewöhnlichen psychologischen Ansicht von ihm, stimmt es, daß jetzt erst und mit einem Male ein höheres Princip in ihn getreten sei. — Die Aussprüche einer „gewöhnlichen" Psychologie werden immer in Widerspruch stehen mit den biblischen Thatsachen. Eine solche findet sich eben so wenig in die plötzliche Bekehrung des Paulus. Sie weiß überhaupt nichts von dem Walten des h. Geistes im Menschen. Auch wenn der h. Geist bereits Wurzel gefaßt hat, kommen seine Impulse geheimnißvoll immer von Neuem über den Menschen. „Je geisteskräftiger", sagt Lücke (Comm. ü. d. Ev. Joh. I. S. 440.), „Jesus von Natur war, desto außerordentlicher muß die in jenem Akte liegende Geistesmittheilung für ihn gewesen sein". Daß der h. Geist, der Jesum erzeugt hatte, als Lebensprincip jetzt erst über ihn gekommen sei, ist eine gar nicht zu machende Voraussetzung. Das Neue ist die Weihe zum Amte. Eben weil dieß Neue sich harmonisch zu dem, was im Geiste Jesus gelebt hatte, fügt, kommt der Geist im sanften Taubenfluge, was auch de Wette für den Vergleichungspunkt zu halten geneigt ist. Vgl. Kap. IV. 2. Anm.

ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ), die unmittelbar berufende Stimme Gottes. Auch hier also geht er durch die Thüre [1]).

Matthäus und Johannes stellen den Täufer als den Sehenden dar bei jener Erscheinung [2]). In der That ist seine Person mehr als bloßes Organ bei dieser Weihe. Während die Synoptiker die Sendung des Johannes als eine vorbereitende fassen, bestimmt sie das Evangelium des Johannes als eine zeugende (1, 7. 8.). Er, zu dem alles Volk strömte (Luc. 7, 29. Matth. 11, 8.), das brennende und scheinende Licht, an dessen Glanze sich Alles erfreute (Joh. 5, 35.), der größte aller Propheten, an dessen göttlicher Sendung Niemand zweifeln durfte (Matth. 11, 11. 21, 26.), war gesandt, die Weihe des alten Bundes über Jesum auszusprechen, damit durch sein Zeugniß die, welche der göttliche Zug der Zeiten zu ihm gezogen hatte, an Jesum gewiesen würden (Joh. 1, 7. 5, 35.); er war gesandt, dem neuen Reiche den Rechtstitel des alten aufzuprägen. Noch einmal concentrirte im Täufer der Geist des A. T. seine ganze Kraft, um in der Abnahme desselben (Joh. 3, 30.), in seinem Unvermögen, den neuen Geist auch nur zu fassen (Matth. 11, 2.), über sich selbst hinauszuweisen.

Die ungesalzene Frage nach dem Plane Jesu findet ihre Beantwortung in der Bestimmung des messianischen Amtes desselben. Des Messias Amt war, das Reich Gottes zu erfüllen. In seiner messianischen Wirksamkeit schließt sich nun Jesus an die Vorbereitung des Johannes an. Den einzelnen Seelen, welche der gottgeordnete Gang der Zeiten aus der Substanz des äußeren Reiches losgelöst hatte, hatte der Täufer in der Erkenntniß ihrer Sünden den Punkt angewiesen, an welches das persönliche Heil, welches sie suchten, sich anschließen werde. Mit der Johanneischen Predigt: Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe, hob auch Christus an (Mrk. 1, 15. Matth. 4, 17. 10, 7. Luc. 10, 10.). Er kommt zu de=

1) Osiander, Apologie des Lebens Jesu S. 144. hat unter den neueren Bearbeitern des Lebens Jesu die ausgeführte Auffassung am Klarsten ausgesprochen

2) Lücke I. 417. Gegen die überschreitenden Schlüsse Strauß's Ebrard I. S. 292.

nen, welche im Reiche des alten Bundes nicht mehr Befriedigung finden, mühselig und beladen, leidtragend, zerknickt, arm, krank (Luc. 4, 18. Matth. 11, 28. 12, 18—20. Luc. 5, 31. 32. u. a.) nach Gerechtigkeit hungern und dürsten (Matth. 5, 6.), zu denen, welche im Bewußtsein ihrer Sünde (Matth. 9, 10—13. 15, 34. 18, 11. Luc. 9, 56. 15, 1 ff. 18, 9 ff. Joh. 3, 16. u. a.) auf Rettung ihrer Seelen aufsehen (Matth. 16, 25. Luc. 12, 4. 10, 20.). Wie Johannes (Luc. 7, 29.) suchte und fand Jesus solche Gesinnung nicht unter den vom Pharisäismus beherrschten Oberen, sondern im Volke. Er war selbst aus dem Volke, umgeben mit Jüngern aus dem Volke; von der Krippe an arm: Arme, Kranke, Sünder sein Umgang; so unscheinbar und still, wie die stillen Seelen, welche er suchte (Matth. 12, 15.). Er kam der hilfesuchenden Welt in ihrer eigenen Gestalt entgegen. Volksthümlich ist seine Lehrweise. Er spricht nicht in der abstrakten, alles concrete Leben in die großen Bundesbegriffe auflösenden, flammenden Sprache des A. T., sondern mild, eingehend, anknüpfend, anschaulich. Solche Rede war der Ausdruck eines Geistes, der nicht wie eine Macht ihn trieb, sondern sein innerstes Selbst, eines Strebens, dem das Einzelleben unendlich werth war. Der tiefe Blick, dem die Natur mit ihren Felsen, Quellen, Saaten, Bäumen, Reben, Heerden, das Menschenleben mit seinen Ständen, Sitten, Bestrebungen zu einem großen Gleichnisse des Reiches Gottes ward, kannte tausend Fäden, um das Volk mit seinen Bedürfnissen, seiner Fassungsweise zu seiner himmlischen Sache zu ziehen. Auch seine Wunder gehören seiner volksthümlichen Wirksamkeit an. Sie sollen dem sinnlichen Volke, das den tieferen Beweis des Geistes nicht verstand, seine göttliche Sendung erweisen [1]). Der Hauptkreis

1) Ullmann hat (Stud. u. Kr. 1838. 2.) das Wunder als die naturgemäße Aeußerung des göttlichen Geistes, der in Christo seine höchste produktive Kraft entwickelt, aber auch erschöpft habe, dargestellt. Allein Christus schreibt seine Werke stets dem Vater zu (Joh. 5, 36. 10, 25. 11, 41. 14, 10. u. a. Vgl. Apostg. 2, 22.). Auch die Jünger handeln in den Wundern, die sie thun, nie aus der Kraft des h. Geistes, der doch bei ihnen auch schöpferisch war, sondern aus der Kraft des zur Rechten Gottes erhöhten Herrn, der ihrem Wirken

dieser Wunder, die, welche das kranke, dämonisch gestörte, ja erstorbene Leben wiederherstellen, entsprechen seiner Sendung als Heiland der Sünder. Sie heben die Naturseite der Sünde. Daher verweist er das wundersüchtige Zeitalter an seine Auferstehung, die den Tod in den Sieg verschlingen sollte (Joh. 2, 19. Matth. 12, 40.).

3. Wie der messianischen Thätigkeit Jesu überhaupt, so insonderheit der prophetischen Seite derselben, seiner Lehre, Gegenstand ist das Reich Gottes (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τ. ϑ. Matth. 4, 23. Mrk. 1, 14. Luc. 4, 43. 8, 1 9, 2. 60. 62. u. a.). Das Reich nun, welches er verkündet, ist ein neues. Den Unterschied vom alten hebt vorzüglich die Bergpredigt hervor in ihren Gegensätzen. Das Neue ist eine noch strengere Gesetzlichkeit (Matth. 5, 20.), scheint also an die Fortbildung des Pharisäismus sich anzuschließen. Allein solche erhöhte Gesetzlichkeit ist nur das Ergebniß der Gesinnung, die zu Werken fortgeht, in denselben noch feiner gesetzlich ist, und doch frei, weil jene gesetzlichen Werke aus dem Schatze des guten Herzens, aus der guten Wurzel des Gemüthes von selbst hervorgehen (Luc. 6, 43 ff.). Die Grundgesinnung nun, welche das Gesetz und die Propheten erfüllt, ist die Liebe (Matth. 19, 18. 22, 36 ff. Luc. 10, 26 ff. Joh. 14, 34. 35. 15, 12. 17.), die jeden Hilfsbedürftigen als Nächsten ansieht (Luc. 10, 30 ff.), als ein Bild Christi (Matth. 25, 40.). Solche Gesinnung übt auch die ascetischen Tugenden des Pharisäismus (Matth. 6, 1 ff.), Beten, Fasten, Almosen, aber in ganz anderem Geiste.

im Geiste diese übernatürliche Bestätigung zufügt (besonders klar Apostg. 14, 3.: τῷ κυρίῳ, τῷ μαρτυροῦντι τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα κ. τ. λ. Vgl. 3, 6. 9, 34. 13, 11.). Die Wunder beweisen daher nicht Jesu göttliche Natur, sondern nur seine göttliche Sendung. So urtheilten auch die, welche jene Wunder sahen (Joh. 2, 23. 3, 2. 9, 33. Luc. 7, 17. u. a.): Gott ist mit ihm, er ist ein Prophet. Das beweisen sie aber auch. Daher der Werth, den Christus auf sie legte (Luc. 10, 13. 11, 14. Joh. 5, 36. 15, 28. u. a.). Natürlich widerstreitet dem nicht, daß er sie denen entzog, die sie zum Zwecke machten (Matth. 12, 38 ff. Luc. 23, 8.), oder die beklagte, welche über dieses Mittel nicht hinaus konnten (Joh. 4, 38.).

Von einem Standpunkte aus, der die äußere Gesetzlichkeit allenthalben in persönliches Leben auflöste, kehrte sich Christus nicht an die kleinlichen Sabbatsgesetze, sah er eine Zeit kommen, wo der Tempel fallen würde, die wahren Gottesverehrer im Geiste und in der Wahrheit anbeten würden. Das Reich Gottes ist nicht in äußeren Geberden, sondern in uns (Luc. 16, 17.). Christus setzt somit in das prophetische Element ein, dem zuletzt der Täufer den gewaltigsten Ausdruck geliehen hatte. Aber auch er ist kleiner als der Kleinste im Himmelreiche. Nicht in alte Schläuche füllt man neuen Wein, nicht auf ein altes Kleid flickt man einen neuen Lappen. Indem Christus den freien prophetischen Geist aufnahm, trat er in Gegensatz zu dem pharisäischen Principe. Ihr Streben nach subjektiver Gerechtigkeit, ihre ascetischen Tugenden, ihren Glauben an Engel und Auferstehung erkannte er an, ihre gesetzlichen Observanzen an sich mißbilligte er nicht (Matth. 23, 23.); aber er, der auf Gesinnung drang, mußte ihr werkäußeres heuchlerisches Treiben, er, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit forderte, mußte ihre selbst befriedigte, hochmüthige Eigengerechtigkeit (Luc. 16, 15.), er, der Sünder suchte, mußte diese verblendeten Heiligen bekämpfen. Und er that es in gewaltigen, kühnen Zügen (Matth. 23, 1 ff.), der klaren Einsicht, daß derselbe pharisäische Geist, der die Propheten getödtet hatte, auch ihn treffen würde. — Das neue Reich aber, welches Jesus bringt, ist nicht die Auflösung, sondern die Erfüllung des alten. Wir haben eben erkannt, wie der prophetische Fortschritt das organische Glied zwischen dem alten und neuen Reiche bildet. Alle Zeugen des alten Bundes, Abraham, Moses, viele Könige und Propheten bis auf Johannes den Täufer, den Buchstaben wie den Geist des A. T. (Joh. 5, 39. u. 37. 7, 17.), die Zeichen der Zeit wie den Zug Gottes in den Herzen (6, 44.) sah Christus auf sich hinweisen. — Persönliches Heil, Vergebung der Sünden und ewiges Leben, suchten die, welche der Zug des Vaters zum Sohne führte. Der Weg des Heils ist Glauben an Jesum. Seiner Paulinischen Bestimmung gemäß hat vorzüglich das Evangelium des Lucas die Aussprüche Christi über den alleinrettenden Glauben (7, 9. 50. 8, 12. 25. 48.

17, 19. 18, 42. u. a.). Aber nicht bloß Rettung vom Verderben, sondern auch Leben giebt Jesus den an ihn Glaubenden. Diese Seite hebt das Evangelium des Johannes hervor, das geschrieben ist, ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (20, 31. Vgl. 3, 15. 16. 5, 24. 6, 40. 10, 28. 11, 28. u. a.). Der Begriff des Lebens fällt offenbar zusammen mit dem des h. Geistes [1]). Es darf indeß in der Einheit der Unterschied nicht bei Seite gesetzt werden [2]). Leben ist der h. Geist als Wahrheit, Kraft und Ziel des persönlichen Lebens. Denen also, welche Christum zum Heile ihrer Seelen gläubig ergreifen, giebt derselbe den h. Geist zum seligen Leben [3]). Bevor aber der Geist also den Menschen durchdringt, muß er ihn erst wiedergeboren haben. Dieß Geheimniß verkündete Christus dem Nikodemus in der geheimnißvollen

1) In neuerer Zeit zuerst von Olshausen de notione vocis ζωή in libris N. T. (opusc. theol. p. 185 q.) wieder geltend gemacht, nur in mangelhafter Begründung. In dem Logos ist das Leben, das Leben ist das Licht der Menschen (Joh. 1, 4.); Jesus ist der Logos des Lebens (1 Joh. 1, 1.), er ist selbst das Leben (1 Joh. 1, 2. 5, 20). Leben ist hier sowohl das schöpferische und lebenbedingende (Baumgarten-Crusius I. S. 12.: der Schöpfergeist blieb der Lebensgeist in den Geschaffenen), als das göttliche Princip im Menschen: also genau dasselbe, was nach Kap. II. 1. der h. Geist ist. Das Wasser, das Jesus dem Glaubenden giebt, ist ein Wasser des Lebens (Joh. 4, 14. vgl. Offenb. 21, 6.); 7, 39. aber deutet der Evangelist die Wasserströme, die aus dem Leibe des fließen, welcher glaubt, auf den h. Geist. 1 Joh. 5, 11. ist es das ewige Leben, 1 Joh. 5, 6. vgl. 3, 24. 4, 13. ist es der h. Geist, der für Christum zeugt. Baumgarten-Crusius I. S. 124.: Das αἰώνιον ζωὴν ἔχειν ist in der Johanneischen Lehre das höhere Geistesleben, die Gabe des Geistes, welche durch den Tod vermittelt wurde. Was Köstlin, d. Lehrbegr. d. Ev. u. d. Br. Johannis S. 238. dagegen sagt, berücksichtigt gerade die schlagendsten Punkte nicht.

2) Erhellt schon aus den Stellen, wo Leben und Geist in naher Beziehung, aber doch eben unterschieden neben einander stehen (Joh. 6, 63. Offenb. 11, 11.: πνεῦμα ζωῆς. Röm. 8, 2.: νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. 8, 6. 10. Gal. 6, 8.)

3) Frommann, d. Johann. Lehrbegr. S. 626: Als Leben wird der Zustand des Gläubigen beschrieben, in so fern er als die Wirkung des Leben spendenden Logos (Joh. 1, 4.), den der Gläubige in sich aufgenommen hat, subjektiv von demselben empfunden wird.

Nachtstunde (Joh. 3, 1 ff.). Nikodemus hebt mit dem Bekenntnisse von der göttlichen Sendung der Person Jesu an. Jesus aber wendet die Rede auf die Sache, auf die sich seine Sendung bezieht, das Reich Gottes. Niemand kann das Reich Gottes sehen, der nicht von oben geboren ist. Solche Rede war dem pharisäischen Meister unerhört. Und doch hätte er aus dem A. T. wissen können, wie Saul ein andrer Mensch ward, seitdem der Geist über ihn kam, wie David sich nach einem neuen Geiste sehnte, wie die Propheten eine Geistesausgießung weissagten, die das Gesetz in die Herzen schreiben, ein fleischernes Herz dem Menschen statt des steinernen geben würde (V. 10.). Wie kann ein Mensch von Neuem geboren werden? fragt er erstaunt. Aus Wasser und Geist, antwortet Christus. Wie der Mensch als Kind des Fleisches Fleisch ist, so wird er als Kind des Geistes Geist. Das Wie ist Geheimniß, weil der Geist kommt, wirkt, geht nach seinem Willen, nicht nach dem der Menschen (S. Kap. II. 1.); das Daß verbürge ich aus Erfahrung. So hebt sich die Person Jesu aus der Sache wieder hervor, zunächst als gottbeglaubigter Zeuge. Ein Zeuge aber, der eine himmlische Thatsache verbürgt, muß selbst vom Himmel sein. Das ist der Sohn Gottes. Der aber ist vom Himmel gekommen, nicht bloß zu verbürgen, ondern zu bringen den h. Geist. Wer ihn, den Gekreuzigten, im Glauben anschaut, der hat das ewige Leben. Ist das Reich Gottes, welches Jesus verkündet, nicht ein äußeres, sondern in uns (Luc. 16, 17.), nicht aber in uns, wie wir von Natur sind, sondern wie uns der Geist wiedergeboren hat, so muß, wenn eben Niemand in dieß Reich kommen kann, der nicht vom h. Geiste ist, dieß Reich selbst ein Reich des h. Geistes sein. In dem Gleichnisse vom Weinstocke ist das Leben, welches der Einzelne aus Christus zieht, zugleich das Band der Gemeinschaft im Reiche Gottes. Der Geist, welcher Vater und Sohn zusammenschließt, ist auch die Einheit aller Gläubigen (Joh. 17, 21.). Im Geiste ist auch der Gottesdienst des neuen Reiches (Joh. 4, 24.). Der h. Geist ist also die Substanz des neuen Reiches. Derselbe aber ist, während Christus auf Erden lebt, noch nicht ausgegossen (Joh. 7, 39.). Er ist nur vorhanden in Christo. Christus ist das

Leben (Joh. 6, 48. 11, 25. 14, 6. 19.). Darum muß Christus sterben, damit das Princip des Lebens losgelöst von seiner Person, an die es geknüpft ist, seine Kräfte entfalte (Joh. 12, 44. 16, 7.). Die Dialektik Jesu im Gespräche mit Nikodemus ist die Dialektik des ganzen Evangeliums. Indem Jesus das Reich Gottes, den eigentlichen Inhalt seiner messianischen Lehre, in Geist und Leben auflöst, Geist und Leben aber bedingt ist durch den Glauben an seine Person, welche das Leben ist, senkt sich der Schwerpunkt des Evangeliums in die Person Christi.

Während die synoptischen Evangelien die amtliche Wirksamkeit Jesu für das Reich Gottes darstellen, und zwar Matthäus als die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung, Markus nach ihren wunderbaren Erscheinungen und wunderbaren Wirkungen, Lucas als das Heil der Sünder, stellt das geistige Evangelium die Person Jesu in den Mittelpunkt. In diesem Verhältnisse der Person Jesu zu dem messianischen Amte liegt der innere Beweisgrund für die messianische Sendung Jesu. Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie die Aemter der Priester, Könige, Propheten darum unerfüllt bleiben, weil sie die absolut entsprechende Persönlichkeit, welche sie suchen, nicht finden; wie aber die Weissagung die Lösung dieses Zwiespaltes, dieses Auseinanderfallens von Amt und Person, im Messias hofft. In Christo ist nicht nur der h. Geist, der in der Taufe die ganze Fülle seiner Amtskräfte über ihn ergießt, zugleich das innerste Lebensprincip seiner Person, sondern dieses persönliche Leben ist zugleich die Substanz des Reiches, welches der Inhalt seiner Amtsthätigkeit ist. In Christo sind also Amt und Person identisch.

Die messianische Thätigkeit Jesu hatte vor Allen die Jünger im Auge, welche durch das Zeugniß dessen, was sie gesehen und gehört hatten, einst die Lichter der Welt werden sollten. So lange Christus unter ihnen war, lag dieser ihr apostolischer Beruf ganz in seinen Händen: er gab ihnen Lehre, Kraft, Einheit. Christus war der Beistand (παράκλητος), durch den sie die göttliche Sache, zu der sie berufen waren, führ-

ten [1]). Nun aber war die Zeit des Scheidens gekommen. Bestürzt über den Hingang des geliebten Meisters, verzagt an ihrem Berufe standen die Jünger um ihn. Den Schmerz über die Trennung beschwichtigt Christus mit der Aussicht auf seine Wiederkehr. Für ihre göttliche Bestimmung aber verheißt er ihnen einen anderen Beistand (Joh. 14, 16.: *ἄλλον παράκλητον*. Vgl. 14, 26. 15, 26. 16, 7.), den h. Geist. Dieser ist nun zuerst ein Geist der Wahrheit (14, 17. 15, 27. 16, 13.), der von Christo zeugen wird (15, 26.), an Alles erinnern, was er gesagt hat (14, 26.), lehren was sie jetzt noch nicht tragen können, Christum verklären, Zukünftiges offenbaren: in alle Wahrheit leiten (16, 13. 14.). Er ist zweitens eine sittliche Macht, welche die Welt überführen wird der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichtes; der Sünde: weil sie nicht glauben an Jesum; der Gerechtigkeit: weil er zum Vater geht und sie ihn nicht mehr sehen; des Gerichtes: weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist (16, 8—11.). Die Welt, d. h. das Bereich des natürlichen, von der Sünde beherrschten Lebens, wird in ihrer inneren Nichtigkeit dastehen, nicht durch das Zeugniß, welches der h. Geist durch seine Boten ausspricht, sondern welches er als göttliches Leben ist (1 Joh. 5, 6.). Dieses Leben weist auf den zurück, von dem es ausgegangen ist. Wenn nun Angesichts des von Christo kommenden Lebens im h. Geiste der Welt das Bewußtsein ihrer Sünde aufgehen wird, so wird alle Sünde als Gegensatz gegen den h. Geist erscheinen, folglich gegen den, von welchem er ausgegangen ist, folglich als Unglauben an Christum. Das heilige Leben des Geistes wird nicht allein die Gerechtigkeit der Sache Christi verbürgen, sondern, weil es das Siegel Gottes an

1) Knapp, dessen gründliche Beweisführung de spiritu sancto et Christo paracletis (Scr. var. arg. ed. II. p. 118—152.) den neueren Auslegern Bahn gebrochen hat, erläutert treffend: — omnis propagatio disciplinae recens conditae nunc solis videbatur Apostolis relicta, quibus in eo erat elaborandum, ut, quae a Christo coepta essent, et conficerent et amplificarent. — Nihil ad hoc usque tempus egerant ipsi: Christo soli agenda et curanda permiserant omnia: hunc patronum ac tutorem reverebantur, hujus ab auctoritate et nutu toti pendebant.

sich trägt, auch die Gerechtigkeit seines Wortes, daß er, vom Vater ausgegangen, zum Vater zurückkehren werde. Die Siegesgewalt endlich, mit der die Sache des h. Geistes den Widerstand des Bösen niederschlagen wird, wird der Welt das Bewußtsein aufzwingen, daß ihr Fürst von dem Fürsten jenes Lebens gerichtet sei. Der h. Geist giebt endlich die Vollmacht, Sünde zu behalten und zu vergeben (Joh. 20, 22. 23.). Die Kräfte, welche der h. Geist den Jüngern bringt, beziehen sich somit auf ihren apostolischen Beruf, sind Kräfte des Amtes. Derselbe Geist des Amtes also, der Jesum zum Messias geweiht hatte in der Taufe, sollte die Jünger zu ihrem apostolischen Amte taufen (Apostg. 1, 5.: ὑμεῖς βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Solcher Beistand ist nur eine Fortsetzung dessen, welchen Christus als Messias ihnen geleistet hatte, des messianischen Amtes Christi (ἄλλος παράκλητος). Christus ist nicht nur der Inhalt, sondern auch der Quell jener Offenbarung des h. Geistes: Jener wird mich verklären, weil er es von dem Meinen nehmen wird und euch verkündigen (Joh. 16, 15.). Also nicht bloß der Geist des Lebens, sondern auch der Geist des Amtes in Christo wird, wenn durch den Tod die menschliche Persönlichkeit, welche den Geist verschließt, aufgelöst sein wird, als die bewegende Macht des neuen Reiches von dem verklärten Christus gesandt werden (15, 26. 16, 7. Vgl. 7, 39.). Dieselben Wirkungen nun, welche er der Sendung des h. Geistes zuschreibt, knüpft Christus an seine Wiederkunft (Joh. 14, 3. 18. 28. 16, 14. 22. 23.), nämlich höhere Erkenntniß (14, 20. 17, 23.), neues Leben (14, 19.), ewige Gemeinschaft (14, 3.), himmlischen Schutz (14, 19.). Man kann nicht zweifeln, daß er die Sendung des h. Geistes als ein Wiederkommen seiner Person gefaßt hat. Er konnte es, weil der h. Geist eben das Lebensprincip seiner Person war.

4. Nach zwei Seiten weist die Lehre Jesu über sich selbst hinaus. Nach einer materialen: seiner Lehre Inhalt ist das Reich Gottes, desselben Wesen der h. Geist, dieser aber das Leben der Person Jesu; nach einer formalen: Jesus verweist selbst an eine höhere Offenbarung seines messianischen Geistes.

Resultirt also auf beiden Seiten der h. Geist, als Princip des Lebens und des Amtes der Wahrheit, so ist die Person Jesu, von welcher beide Principe ausgehen, der Mittelpunkt des Evangeliums. Auf die Frage nun nach der Person Jesu ist uns die Antwort erwachsen: Als Messias der absolute Träger des h. Geistes. Da auch in dieser innigsten Verbindung der h. Geist immer Gabe und Gnade von oben bleibt, ein die höhere Persönlichkeit bedingendes, über dieselbe hinausgreifendes, von ihr unabhängiges Lebensprincip, so darf, scheint es, diese Fassung die menschliche Natur nicht überschreiten. Sie setzt Christum als den ersten in der Reihe der Männer des Geistes, der Propheten, wie die Zeitgenossen urtheilen (Luc. 7, 16. Matth. 16, 14.), er selbst ausspricht (Matth. 13, 56.). Allein gerade das, was diese Ansicht begründet, nämlich das Verhältniß Jesu zum h. Geiste, macht sie unhaltbar. Auch der verklärteste Träger des h. Geistes kann denselben nicht so mit seiner Person identificiren, daß er zu demselben steht, wie Gott, von dem jener ausgeht. Christus sendet aber den h. Geist wie Gott (Joh. 15, 26. 17, 7.); derselbe nimmt von dem Seinigen wie von dem Gottes (Joh. 16, 14. 15.); sein Kommen ist eine Wiederkehr Christi, er heißt der Geist Christi (Röm. 8, 2. 9. 2 Kor. 3, 7. Gal. 4, 6. Eph. 3, 16. Phil. 1, 19. 1 Petr. 1, 11.). Wenn sich Christus als Messias υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt, wie auch die negative Seite [1]) zugiebt, im Anschlusse an Daniel 7, 13., so stimmt einerseits dieser dunklere persönliche Name zu seinem Verfahren, die Kräfte des Messias kundzuthun, aber das direkte Bekenntniß zu vermeiden um der daran haftenden weltlichen Hoffnungen willen, bis die Seinen durch die Gewalt seiner Person (Joh. 6, 68.) es von innen heraus erschließen können (Matth. 16, 16.); anderseits sollte er einem späteren Verständnisse die Nothwendigkeit der göttlichen Abkunft des Messias aus der Weissagung begründen. Das Verhältniß eines Ich, welches sich in Würde (Joh. 5, 18. 10, 30. 14, 9.), Ehre (Joh. 20, 20. 5, 27.), Macht (Matth. 28, 18. Joh. 5, 20.) Gott gleich stellt, und doch persönlich unterscheidet, indem es Grund (Joh. 5, 26.) und Lebensinhalt

1) Strauß I. S. 527. de Wette zu Matth. 8, 20.

(Joh. 5, 20.) in Gott zu haben bekennt, hat Jesus selbst mit dem Worte Sohn Gottes bestimmt, welches die Gleichheit der Natur (Joh. 5, 18.), wie die Abhängigkeit der Person ausdrückt (Joh. 10, 36.). Nur der Sohn Gottes konnte den h. Geist senden. So weist denn Petrus aus den Zeichen des gesandten Geistes auf Jesum zurück, der zur Rechten Gottes sitzt (Apostg. 2, 33.), nennt Johannes den h. Geist ein Zeugniß, welches Gott über seinen Sohn gezeugt habe (1 Joh. 5, 10.).

Es entsteht hier die schwierige Frage, wie sich in Christo das Verhältniß des göttlichen Bewußtseins zu dem menschlichen denken lasse. Die Kirchenlehre setzt zwei sich innig durchdringende Naturen in einer, der göttlichen Natur angehörigen, Person, die menschliche Natur also unpersönlich. Allein da gerade das Wesen der Menschheit im Bewußtsein liegt (S. 8.), so ist Christus ohne ein menschlich Ich nicht vollkommner Mensch. Ferner ist eine menschliche Natur, menschlich Denken, Wollen, Fühlen, nicht denkbar ohne ein menschlich Selbstbewußtsein: die geistigen Kräfte sind Lebensbewegungen des Ich (S. 8.). Endlich sinkt die sichere Thatsache der allmäligen Entwickelung Jesu (S. 43.) zum Scheine herab, wenn das Ich, welches an Weisheit zunimmt, zugleich die Weisheit, das Ich, welches in der Gnade wächst, zugleich der Gnade Quell ist. Die menschliche Natur fordert durchaus eine menschliche Person. Da nun ein göttlich Ich nicht minder feststeht, so scheint der einzige Ausweg, zu den zwei Naturen zwei Personen anzunehmen. Allein über die Unmöglichkeit einer solchen Annahme ist man nie zweifelhaft gewesen und kann es nicht sein. Das ganze Leben Jesu würde zu einer großen Lüge, weil in solchem Verhältnisse (einer Art Besessensein) der Sohn Gottes weder Mensch, noch der Mensch Sohn Gottes wäre, jede Person also, wenn sie sich die Eigenschaften der anderen Natur beilegte, Uebergriffe machte, die göttliche des Scheines, die menschliche des Raubes. Eine Person wird gefordert. Diese eine könnte nur dann beide Naturen zusammenfassen, wenn sie endlich und unendlich zugleich wäre. Das menschliche Selbstbewußtsein, das nicht ein fester unbewegter Punkt ist, son-

dern in allen Lebensbeziehungen, welche es eingeht, ein verschieden gestaltetes (sinnliches, verständiges, vernünftiges, religiöses u. s. w. Bewußtsein), bietet eine Analogie für die Annahme eines Selbstbewußtseins in Christo, welches beiden Naturen zugleich angehört. Wenn Christus versucht wird, wenn er weint am Grabe des Lazarus, wenn er zittert und zagt am Oelberge, wenn er sich von Gott verlassen nennt am Kreuze, dann ist sein Ich ganz eingegangen in die menschliche Endlichkeit; wenn er sich die Auferstehung und das Leben nennt, wenn auf dem Berge der Verklärung der göttliche Kern die menschliche Hülle leuchtend durchbricht, wenn er sich nach der Klarheit zurücksehnt, die er beim Vater hatte, dann beherrscht das göttliche Bewußtsein alle endlichen Beziehungen. Das Hervortreten des einen schließt das andere nicht aus, fordert aber eben ein Zurücktreten desselben, doch ohne Sünde beim menschlichen. Das Johanneische: das Wort ward Fleisch, sagt nicht ein Annehmen oder Anziehen der menschlichen Natur aus, sondern ein Uebergehen in dieselbe, fordert also, daß das unendliche Logosbewußtsein ein endlich menschliches geworden sei. Man darf sich also das Logosbewußtsein in der Kindheit Jesu latent denken im menschlich endlichen, mit der fortschreitenden menschlichen Entwickelung aus dem religiösen Verhältnisse heraustretend als Bewußtsein einer besonderen Kindschaft (Luc. 3, 49.), bis im vollendeten Mannesalter (Eph. 4, 14.) Jesus das göttliche Leben, welches das menschliche Ich als Gnade hat, als Natur seines Ich aufnahm. Wenn die Kirchenlehre mit Recht das Selbstbewußtsein Christi nicht von der menschlichen, sondern von der Logosnatur ableitet, so muß sie noch den Schritt thun, eine Verendlichung des Logosbewußtsein anzunehmen, um für die menschliche Natur ein menschlich Bewußtsein zu gewinnen.

Die neuere Kritik hat die Ansicht geltend gemacht, daß bei den synoptischen Evangelien der h. Geist, bei Johannes der Logos das Göttliche in Christo sei. Wir können hier nur im Allgemeinen uns hierüber erklären, indem wir das Nähere (namentlich Litterarische) dem zweiten Theile vorbehalten. Wir haben gesehen, wie die

Erzeugung vom h. Geiste nur einen Gottessohn begründet, wie Alle, die vom Geiste getrieben werden, der Idee nach sind, die Geistessalbung der Taufe einen Sohn Gottes im Sinne des Messias (Matth. 16, 16. 27, 43.), die Trägerschaft des h. Geistes an sich keine übermenschliche Persönlichkeit. Johannes und Paulus haben das Verhältniß des Sohnes Gottes, als einer himmlischen, gotterzeugten, wesenseinen Persönlichkeit an die von der Salomonischen Richtung ausgegangenen Idee eines Gott und Welt vermittelnden Logos angeknüpft. Gesetzt, diese Idee sei ihrem Zeitalter zu überlassen: so fallen doch damit nicht die Aussprüche Christi, worin er sich Sohn Gottes in jenem himmlischen Sinne nennt. Dieselben sind aber nicht bloß bei Johannes (S. oben), sondern sowohl die Sache (Weltgericht Matth. 7, 21 ff. 25, 31 ff., Weltherrschaft 28, 18., Stellung zwischen Gott und dem h. Geiste 12, 32. 28, 19.), als das Wort (Matth. 11, 27. 28, 19.) findet sich auch bei den Synoptikern. Liegt also ein Widerspruch zwischen dem geisterfüllten und dem überweltlichen Sohne Gottes, so theilt er nicht Johannes und die Synoptiker, sondern beide theilen ihn. Wenn nun, wie wir sahen, die Trägerschaft des h. Geistes die Logosnatur nicht einschließt, wie soll sie denn dieselbe ausschließen? Aber die Logosnatur schließt, scheint es, das Verhältniß Christi zum h. Geiste aus. Wozu Geburt vom h. Geiste, wenn Christus vor aller Zeit aus Gott geboren war, wozu die Taufe des Geistes, wenn alle Kräfte desselben seinem Logosbewußtsein immanent waren? Der Logos war aber Fleisch geworden. War er das, so war er auch an die Gesetze des Fleisches gebunden, war also durch seine himmlische Abkunft an sich eben so wenig gegen das Gesetz der fleischlichen Erzeugung geschützt, als später gegen Versuchung, bedurfte also des h. Geistes, um sündenrein geboren zu werden. War er Bürger des Reiches Gottes, so konnte nur der Geist des Amtes ihn weihen zum Messias. War er überhaupt vollkommner Mensch, so mußte er nicht bloß ein endlich Ich haben, sondern auch ein Leben für das Unendliche, in welchem alle Religion besteht (Kap. I. 2. 4.). Dieß unendliche Leben, für welches das endliche Ich ist, wohnte ihm seit der Erzeugung als h. Geist ein. Aus der Hülle des h. Gei-

stes, der mehr und mehr die menschliche Natur durchdrang, trat die verlassene Herrlichkeit in das Bewußtsein, etwa wie sich Plato alles Geistesleben als eine Erinnerung denkt. Soll an eine innige Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo gedacht werden, so ist im h. Geiste, der zur Endlichkeit und Schwachheit herabsteigt (Röm. 8, 26.), um sie in das göttliche Ebenbild zu verklären (V. 29.), das geforderte Zwischenglied.

Nachdem Christus sein Werk auf Erden vollendet, das von Gott ausstrahlende Leben in seinem Worte offenbart, in seiner Person dargestellt hat, bittet er für die, welche den Vater in ihm verklärt erkannt haben, für die Jünger, daß sie Gott treu erhalte im Glauben, im Kampfe mit der Welt bewahre vor der Sünde, in seiner Wahrheit heilige, damit Alle, die durch ihr Wort gläubig werden, eins seien in demselben Geiste, der ihn und den Vater eine, und selbst verklärt die Klarheit schauen, zu der er nun durch den Tod heimkehren wolle (Joh. 17, 1 ff.). Der Tod Jesu ist in seinem historischen Zusammenhange das Resultat des Gegensatzes, welchen seine messianische Wirksamkeit in der pharisäisch gesinnten Hierarchie hervorrief. Als der letzte Grund, warum dieselbe Jesum als Messias nicht anerkannte, erscheint, weil Christus nicht im Glanze eines Wiederherstellers des äußeren Reiches kam, sondern in der Gestalt eines Sünderheilandes. Die Sünde schlug ihn an's Kreuz, weil er gekommen war, die Sünde zu heilen. Allein diese geschichtliche Nothwendigkeit war keine absolute. Christus konnte sich ihr entziehen (Joh. 10, 18.). Der letzte Grund ist Gottes Wille (Matth. 26, 24. Apostg. 2, 23. 3, 17. 18. 4, 27.), der allgemeine Zweck, daß die Schrift erfüllt werde (Luc. 24, 25.), der besondere, die Erlösung der Menschen (Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 11, 51.). Am dritten Tage stand Jesus von den Todten auf. Die Auferstehung Jesu ist nicht der Erweis seiner göttlichen Natur, sondern des göttlichen Geistes in ihm (Röm. 8, 11. 1 Kor. 15, 45.), so daß er, die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.), nur der Erstling ist derer, die da schlafen (1 Kor. 15, 20.), der Geist, der ihn auferweckt hat, auch alle seine Träger auferwecken wird (Röm. 8, 11.)[1]. Auch

1) Röm. 1, 3. wird zwar die Auferstehung dem Principe des

jetzt ist das Reich Gottes der Inhalt seiner Worte. Alle weiteren Fragen weist er an die Ausgießung des h. Geistes, die sie in Jerusalem erwarten sollen (Apostg. 1, 3. 6—8.). Zum Zeichen, daß die apostolische Vollmacht, die ihnen der h. Geist geben werde, von ihm ausgehe [1]), eine Uebertragung seines Geistes sei, haucht er sie an mit seinem Geiste, ein Vorschmack des gewaltigen Odems am Tage der Pfingsten.

5. Am Pfingsttage hatten sich alle Jünger zu gemeinsamer Andacht versammelt. Da kam der h. Geist über sie in einem gewaltigen Brausen vom Himmel gleich einem Winde, unter Zungen wie von Feuer, die sich über Aller Häupter vertheilten. Nicht für bloße Begleiter, sondern für Träger des h. Geistes muß man diese äußeren Erscheinungen ansehen, wie die Taube bei Christi Taufe [2]). Wie diese, gleichen sie auch nur Sturm und Flammen, ohne immateriell zu sein. Nicht nur der Sprache, sondern auch dem Wesen nach (Joh. 3, 8.) ist der Wind das Natursymbol des h. Geistes. So ruft Hesekiel (37, 9.) über die Gebeine der Erschlagenen seines Volkes den Geist als Lebenshauch von den vier Winden; so übergiebt Christus in seinem Odem den Jüngern seinen Geist. Die Erschütterung des Hauses erinnert an die, unter welcher Apostg. 4, 31. der Geist kommt. Wohl wird

h. Geistes in Jesu zugeschrieben, aber aus demselben die Sohnschaft Gottes erwiesen. Allein υἱὸς τ. ϑ. ist hier, wie in schon beigebrachten Stellen, nur Messias. Der Apostel spricht von ihm, wie er die messianische Weissagung erfüllt. Der messianische Geist schuf sich seit der Auferstehung eine ihm entsprechende Wirklichkeit. Köllner S. 10. Baumgarten-Crusius S. 23. Tholuck S. 49. geht — wenn wir ihn recht verstehen — wenigstens von der Grundbedeutung: Messias, aus.

1) De Wette: S. 211.: Das Symbol bezeichnet Jesu Person als Quelle der Geistesmittheilung. Gegen Strauß's Versuch, diese Mittheilung des Geistes in Widerspruch zu setzen mit der Ausgießung Apostg. 2, 1 ff. Bauer (Stud. u. Kr. 1843. Hft. 3. S. 685.)

2) Das Brausen kommt vom Himmel (Apostg. 2, 2.). Der Erdstoß, von welchem Neander, Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche durch d. Apost. I. S. 9. spricht, ist ein Zusatz, weder den Worten noch dem Geiste des Textes gemäß.

dem neuen Leben ein Feuer zugeschrieben, insofern es in uns alle Lüste verzehrt (Matth. 9, 49.), verzehrend in die Welt eingreift (Luc. 12, 49.); in den sieben Feuerfackeln der Offenbarung, welche die sieben Geister Gottes bedeuten (4, 5.), ist das Leuchtende der Vergleichungspunkt; hier aber stellt das Feuer das rege glühende Leben des h. Geistes dar, wie ja der Täufer geweissagt hatte, daß der Messias mit dem h. Geiste und mit Feuer taufen werde. Die Vertheilung des einen göttlichen Feuers über die Einzelnen bedeutet die Gnadengaben, in die sich der eine Geist besondert. Die Zungen aber stellen die besondere Gabe mit Zungen zu reden dar. Diese kam nun wirklich über die Jünger. Sie hoben an in anderen Zungen zu reden (*λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*), wie der Geist es ihnen eingab. Dieses Sprachgewirr zog die Menge, welche etwa jenes Brausen bereits aufmerksam gemacht hatte, in die Versammlung. Unter den Herbeiströmenden waren vorzüglich fromme Juden aus der Zerstreuung, welche das Fest nach Jerusalem versammelt hatte. Sie waren erstaunt, als diese Galiläer in allen Zungen der Fremde die großen Thaten Gottes verkündeten. Andere nannten die Begeisterung Trunkenheit.

Dieses Reden in anderen Zungen ist eine vielbewegte Frage der neueren Forschung. Ohne Zweifel haben wir denselben Zustand, in welchen nach dem Empfange des Geistes jene glaubensempfänglichen Heiden um Cornelius (Apostg. 10, 44—46.), die Johannesjünger (19, 6.) geriethen, dieselbe Gnadengabe, welche der Apostel Paulus (1 Kor. 12—14.) eingehender charakterisirt. Dieselbe Formel, derselbe erregte Zustand (Apostg. 2, 13. u. 1 Kor. 14, 23.), derselbe Inhalt der Aeußerungen (Apostg. 2, 11.: *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*. 10, 44.: *μεγαλυνόντων τὸν θεόν*. 1 Kor. 14, 2. 14—17.), derselbe Impuls des h. Geistes (Apostg. 2, 4. 10, 44. 19, 6. 12, 1. 10. 14, 1. 2.: *ἐν πνεύματι λαλεῖν*. Vgl. 12, 3., gewiß *πνευματικοί* und *πνευματικά* speziell von diesem Zustande). Mit Recht geht man in der Auffassung dieses Zustandes nicht von unserem Berichte aus, als dem des Apostelschülers, der nicht aus unmittelbarer Anschauung schrieb, kurz ohnehin ist, sondern von der vielseitigeren Darstellung des Apostels, der nicht nur aus

dem Leben zeichnete, sondern selbst dieser Gabe Meister war [1]). Seiner Umgebung, der verständigen Beziehung zur Welt überhaupt, entrückt, genießend in den göttlichen Geist aufgelöst, schlägt der Zungenredner die Entzückungen, die durch seine Seele ziehen, in dunkeln, desultorischen, gehobenen Worten an, welche die Gemeinde nur durch einen Interpreten versteht. Auf ein Stammeln in unartikulirten Tönen [2]), oder ein jauchzendes Gott Lobsingen, theis in alten und bekannten, theils in neugebildeten Weisen [3]), darf man die Aeußerungen des Zungenredners nicht beschränken wollen. Man würde nicht begreifen, wie dergleichen Geheimnisse genannt werden könnten, die eines Interpreten bedürften (1. Kor. 14, 2.) [4]). Wenn schon, wie Instrumententöne ohne Melodie, unzusammenhängend: immer sind es Worte (V. 9.: μὴ εὔσημον λόγον. 19.: μυρίους λόγους); wie auch das Gleichniß mit der fremden Sprache besagt (V. 11.). Scheinbarer ist die so gelehrt vertretene Ansicht, welche unter γλῶσσαι alte, provincielle, hochpoetische Ausdrücke versteht [5]). Allein nur künstlich kann man eine Reihe Wendungen — den Singulargebrauch, ἕτεραι und καιναί γλῶσσαι, γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων — dahin deuten [6]). Sachlich ist, was an Wunderbarem beseitigt, an Seltsamem gewonnen, das nicht minder unbegreiflich ist [7]).

1) David Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen S. 48. Wieseler (Stud. u. Kr. 1838. S. 708.).

2) Wie Eichhorn u. Bardili annahmen.

3) David Schulz S. 160.

4) Baur in der Beurtheilung der Schulz'schen Schrift (Stud. u. Kr. 1838. S. 642.).

5) Von Bleek (Stud. u. Kr. 1829. S. 32 ff.) aufgestellt, von demselben gegen Olshausen's Einwände vertheidigt (Stud. u. Kr. 1830. S. 45 ff.) unter Einschränkungen von Baur a. a. O., Wieseler a. a. O., de Wette, k. Erkl. d. Apostg. S. 23. getheilt.

6) Olshausen (Stud. u. Kr. 1831. S. 566 ff.). David Schulz S. 40.

7) Wieseler hat a. a. O. die Glossen zu retten gesucht dadurch, daß er alle Archaismen und Provincialismen in Abzug brachte, sich nur an das Hochpoetische hielt. Allein gerade für diesen Gebrauch fehlt die philologische Begründung de Wette S. 20. Auch müßten dann die Sprachen anders erklärt werden.

Γλῶσσα bedeutet in dieser Formel Zunge, *λαλεῖν* ein Reden ohne Rücksicht auf den Inhalt [1]). Wie in dem parallelen Ausdrucke: *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια* (1 Kor. 14, 2.), bezeichnet der Dativ das Mittel. Keinen Zweifel läßt der Ausspruch: *διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε* (V. 9.). So erklärt sich am einfachsten *γλώσσῃ λαλεῖν, προςεύχεσθαι* (V. 2. 4. 13. 14. 27.). Der Formelausdruck hat, weil eine Allgemeinheit bezeichnend, den Plural. Aus dieser Formel abstrahirt bedeutet *γλῶσσαι* (1 Kor. 13, 8. 14, 22., *γένη γλωσσῶν* 12, 10. 28., *ἑρμηνεία γλωσσῶν* 12, 10.) den Inhalt jenes geheimnißvollen Sprechens. Für den concreten Fall steht auch der Singular (14, 26.: *γλῶσσαν ἔχειν*). Warum wird aber die Zunge, die sich doch bei jeder Rede von selbst versteht, genannt? Weil diesem Reden fehlt, was sonst an die Zunge nicht denken läßt. Es kann und will die Seele in diesem Zustande jenes überschwengliche Leben nicht aussprechen, sondern nur, nach dem unwillkürlichen Zuge alles inneren religiösen Lebens sich zu äußern, in abgebrochenen Worten sich gleichsam befreien von der inneren Fülle, ein Reden, welches, weil es nicht vom Geiste zum Geiste geht, dem Hörer als ein bloßes Tönen der Zunge erscheint, woher der Vergleich mit Instrumenten (13, 1. 14, 7—8.). Weil eben in diesem Reden Geist und Wort auseinander gehen, heißt es nach der einen Seite *πνεύματι λαλεῖν* (14, 2.), nach der anderen *γλώσσαις λαλεῖν*. An fremde Sprachen kann man, anderer Gründe zu geschweigen, schon deshalb nicht denken, weil Paulus dieses dunkle Reden vergleicht mit einem Sprechen in fremden Sprachen [2]). Da wir nun Apostg. 2. wesentlich denselben Zustand haben, hat man die gewöhnliche Erklärung von fremden Sprachen als ein Mißverständniß des *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* bezeichnet [3]). Dann

1) David Schulz S. 94 ff. Derselbe (Stud. u. Kr. 1839. S. 752 ff.)

2) Billroth Comm. z. d. Br. Pauli a. d. Kor. S. 170. Wieseler S. 723.

3) Bleek a. a. O., Steudel (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1830. 2. H. S. 133 ff.), Neander I. S. 17 ff. David Schulz S. 57 ff.

würden wir in diesen Worten einen volleren Ausdruck haben für die bekannte Gnadengabe. Wenn diese ein Wunderzeichen genannt wird (1 Kor. 14, 22.), so finden wir auch hier großes Erstaunen (Apostg. 2, 6. 7. 12.). Allein näher angesehen, staunt die Menge gerade das Gegentheil an. Dort bewundert man das geheimnißvolle Dunkel der Sprache (1 Kor. 14, 21. 22.), hier die Verständlichkeit (Apostg. 2, 6.). Wenn dort der Zungenredner ohne Interpreten selbst von den Christen nicht verstanden wird, erkennen hier Fremdlinge so verschiedener Zungen in den *ἑτέραις* die ihrigen (V. 11.: *ἡμετέραις γλώσσαις*). Nicht etwa einzelne Worte nur, nicht bloß den allgemeinen Sinn (V. 11.: *μεγαλεῖα τ. θ.*) verstehen sie: sie hören die eigenthümliche Mundart, in der sie geboren sind (V. 6. 8.). Sie wundern sich, daß diese Galiläer in allen Sprachen der Fremde zu sprechen verstehen (V. 6.). Man kann bei so klaren Texteswortten keinen Augenblick zweifeln, daß der Verfasser der Apostg. unter den *ἑτέραις γλώσσαις* fremde Sprachen verstanden hat. Alle Gründe, die man dagegen anführt, beruhen auf dem Texte fremden Reflexionen, an deren Beweiskraft man selbst keinen starken Glauben hat [1]). Die rationalistische Annahme, daß die Jünger auf natürlichem Wege jener Sprachen kundig gewesen seien, ist bei den bekannten Grenzen der Wirksamkeit Jesu und der geringen Anzahl der Jünger so unwahrscheinlich, bei der ausdrücklichen Angabe, daß jene fremden Sprachen nur innerhalb jenes Zustandes gesprochen (*ἡμετέραις γλώσσαις λαλούντων*), vom h. Geiste seien eingegeben worden (V. 4.), so textwidrig, daß sie keiner eingehenden Widerlegung bedarf [2]). So tritt der mythische Gesichtspunkt, der jene fremden Sprachen als eine sagenhafte Potenzirung des einfachen *γλώσσαις λαλεῖν* faßt,

1) Baur S. 657 ff.

2) Trotz Bleek's (a. a. O. S. 26 ff.) Warnung von Neander wieder angedeutet, von Meier (Krit.-exeg. Komm. z. Apostg. S. 33.) adoptirt, von Wieseler a. a. O. noch am würdigsten und sinnigsten gefaßt.

mit einem gewissen Scheine auf [1]). Diese Ansicht setzt aber doch in jener Gnadengabe irgend einen Anklang oder Ansatz dazu voraus. Der ist nun wirklich vorhanden. Ein Zeichen für den Ungläubigen nennt der Apostel die Zungen. Der begeisterte Zustand an sich kann es nicht gewesen sein Der war den Heiden nicht unbekannt, ja, eher zum Anstoße (1 Kor. 14, 23.). Es heißt aber ausdrücklich: *αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν*. Wie auch der vorhergehnde Vers (21.) aussagt, lag das Wunderbare in Form und Inhalt jenes Sprechens. Darum spricht der Apostel, wo er den höchsten Grad dieser Gabe ausdrücken will, von Engelzungen (1 Kor. 13, 1.). Da in jenem Zustande das Selbstbewußtsein zurücktrat, so floß der dunkle Ausdruck unmittelbar aus dem bewegenden Geiste: *ἐν πνεύματι θεοῦ λαλεῖν*. Der Geist suchte das Unaussprechliche durch gesteigerte Sprache annähernd auszudrücken. Es heißt solche Sprache ein Zeichen, weil der Geist Gottes ohne das Medium der menschlichen Selbstthätigkeit in der Sprache schöpferisch waltet. Von dem Wunder, daß der Geist aus der bekannten Sprache sich eine neue schafft, zu dem Wunder, daß er eine neue eingiebt, ist nur ein Schritt. Die Sprache bedarf für diese erhöhte Erscheinung des Wunders nur des Zusatzes *ἑτέραις* und *καιναῖς* (Mark. 16, 17.). Daß uns aber der Verfasser der Apostelgeschichte nicht auf mythischen Grund und Boden führt, beweist schon die genaue Kunde, die er von der Rede des Petrus hat. Eben diese Rede, sagt man, spricht kein Wort von diesem Wunder. Der Apostel knüpft an das Erstaunen des Volkes über das, was sie von der erfolgten Ausgießung gehört und gesehen hatten, an (Apostg. 2, 33.), zeigt in dieser Erscheinung die Erfüllung von Joel's Weissagung von der unter Zeichen am Himmel und auf Erden erfolgenden Geistesausgießung, führt sie aber auf den zurück, den Gott ihnen durch Kräfte, Wunder und Zeichen beglaubigt habe, zuletzt durch die Auferstehung als den idealen David erwiesen, der nun wirklich, was David von ihm geweissagt, zur Rechten Gottes sitze.

3) Baur a. a. O., früher schon Tüb. Zeitschr. f. Theol. 8130 2. H. S. 101 ff., de Wette a. a. O. Kritik der mythischen Ansicht: Bauer (Stud. u. Kr. 1843. 3. H. S. 658.).

Nur von da an habe er den h. Geist in so sinnenfälliger Weise senden können. Diese ganze Rede setzt eine wunderbare Offenbarung des h. Geistes voraus. Streicht man nun die fremden Sprachen, so fällt, da die Apostel Jedem verständlich sprachen, gerade das, was das einfache γλώσσαις λαλεῖν zum Wunder macht. Was war denn eine begeisterte Versammlung Außerordentliches? Ist nicht vielmehr das der richtige Schluß, daß, wenn selbst in dem vermenschlichten Zustande jener Gnadengabe ein Wunderbares war, dasselbe um so höher vorhanden sein mußte in der ersten, reinsten, vollsten Erscheinung derselben? Ausdrücklich weist Petrus von der wunderartig und in Wunderkräften erfolgten Geistesmittheilung unter den Heiden auf die eigene zurück (Apostg. 11, 15. 17. Vgl. 10, 47. 15, 8.). Auch die fremde Sprache — so könnte man einwenden — war immer in einem Mißverhältnisse zu jenen überschwenglichen Geistesströmen. Wohl, aber weil sie ihre Ergänzung in den anderen Sprachen fand, in denen der h. Geist zugleich sich vernehmen ließ, konnte sie in ihrer Eigenthümlichkeit klar und verständlich bleiben [1]). Da das Zungenreden ein so vorübergehender Zustand ist wie das Weissagen, das Reden in fremden Sprachen nur eine accidentelle Erhöhung des Wunderbaren in jener Gabe, die überdieß nur in der Gemeinschaft erscheint, so ist natürlich nicht an eine dauernde Kunde fremder Sprachen zu denken [2]). Wie jene Aeltesten nur einmal weissagten am Tage ihrer Weihe (4 Mos. 11, 25.), so redeten auch die Jünger nur einmal in fremden Zungen am Tage der Geistestaufe. Der Zweck dieses Wunders ist ein allgemeiner der Form, ein besonderer dem Gehalte nach. Jenen theilt es mit allen Wundern, nämlich durch äußere Erscheinungen, die

1) Die Elementarsprache Billroth's (z. 1 Cor. 12, 12. S. 177.) würde natürlich ebensowenig wie Bleek's Glossen dem Einzelnen als seine angeborne Sprache erschienen sein. Olshausen's Meinung, daß jene Sprachengabe aus einem Rapport mit den hinzuströmenden Fremden zu erklären sei (Bibl. Comm. II. S. 657.) verlegt den Anfang jenes Sprechens später als der Text. Jene Meinung eignet dem h. Geiste eine seltsame Produktivität, diese eine seltsame Receptivität zu.

2) Olshausen, Comm. II. S. 660.

unmittelbar auf Gott hinweisen, den Blick zu erschließen für die göttliche Sendung dessen, von dem sie ausgehen. Wir sehen, wie der Apostel Petrus jene staunenden Blicke hinwies auf den zur Rechten Gottes sitzenden Messias, der durch seinen Geist seine Zeugen geweiht habe. Das Wunder der Sprache insbesondere entspricht dem Worte der Wahrheit, in das der Geist die Jünger leitete. Ist selbst das Gefäß der Sprache unmittelbare Gabe des Geistes aus der Höhe, um wie vielmehr der Inhalt des Wortes. Erschallt das Wort in allen Sprachen, so ist es für alle Völker. Der h. Geist, der in allen Zungen Eines verkündet, die großen Thaten Gottes in Christo, übergiebt seinen Trägern die Mission, durch das Wort des Geistes alle Volksgeister zu dem einen Geiste der Kirche Jesu Christi zusammenzuschließen.

6. Nachdem Petrus die Blicke des Staunens, Ahnens, Hoffens auf Christum, den Sender des Geistes zur Rechten Gottes, gelenkt hatte, in seinem Tode aber eine allgemeine Schuld hingestellt, fragte das erschütterte Volk ihn und die Apostel: Was sollen wir thun? Petrus sprach: Thut Buße, lasse sich ein Jeder taufen im Namen Jesu des Christus zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des h. Geistes empfangen. Die Gläubigen bildeten nun in einem Geiste (4, 32.) eine Gemeinschaft, gegründet auf die Lehre der Apostel, sich bewegend in der innigsten Verbrüderung bis zur Gütergemeinschaft, sich mit Gott zusammenschließend im Gebete und Brotbrechen (2, 42.). Noch wurzelte die neue Gemeinde im Mutterschooße des Judenthum's. Nur Juden nahm sie auf; Jerusalem war ihr Mittelpunkt; Gesetz, Tempel, Feste waren ihr noch gültig; der Synagoge ihre Verfassung nachgebildet. Sie mochte von außen wie eine jüdische Sekte erscheinen (Apostg. 24, 14.) [1]). Aus solcher anschließenden Stellung riß sie aber theils äußerer Gegensatz, theils innere Entwickelung los. Derselbe pharisäische Eifer der Hierarchie, welcher Christum getödtet hatte, stieß auch seine Zeugen von sich. Von innen heraus aber hob der freie hellenistische Geist, der in dem Diakonate eine besondere Vertretung, in dem geistgesalbten

1) Rothe, d. Anfänge d. chr. Kirche S. 140 ff.

Diakonus Stephanus einen beredten Zeugen fand, den Unterschied von dem alten Bunde schärfer heraus. Das Blut des Stephanus, weit entfernt diesen freieren Geist zu dämpfen, zerbrach die Fesseln, die ihn umschränkten. Die durch die Verfolgung zerstreuten Christen brachten den Samen des Wortes nach Samarien, Phönicien, Cypern, Antiochien, ja hellenistische Christen boten das Evangelium in Antiochien den Heiden (11, 20 ff.). Die Apostel, namentlich Petrus, welche solchen Fortschritt Anfangs nicht ohne Mißtrauen angesehen hatten, überzeugten sich endlich, daß denen, für welche sich der h. Geist erklärt hatte, auch die Taufe gehörte (10, 47. 11, 15. 17. 15, 8.). Noch wollte der pharisäische Geist in der Gemeinde (15, 5.) den Heiden das Gesetz auflegen. Aber auch diese Schranke fiel durch den Beschluß des Apostelconventes. Paulus war es, der an die Spitze dieser freieren Bewegung trat. Am reinsten und schärfsten prägt sich in ihm der Geist des Christenthums und des apostolischen Amtes aus. Wir verweilen einen Augenblick bei ihm.

Ein praktisch durchgreifender Charakter, ein scharfer Verstand waren ihm von Natur eigen. Solche Eigenschaften bedingen sich gegenseitig, wie etwa im Charakter der Römer. Mit diesen Eigenschaften war Paulus von Haus aus an den Pharisäismus gewiesen. Wir haben diesen als einer Restaurationsrichtung bezeichnet. Solchen Richtungen, die Ueberlebtes einem anderen Zeitgeiste künstlich einverleiben wollen, in der Regel selbst mit einem Fuße in der Neuheit stehend, eignet fanatischer Eifer [1]). Mehr als meine Genossen, sagt Paulus (Gal. 1, 14.), eiferte ich für die väterlichen Ueberlieferungen. In solchem Eifer verfolgte er den freien prophetischen Geist des Christenthums bis auf's Blut (Apostg. 22, 6.). Da erschien ihm mitten auf dem Wege der Verfolgung Christus. Das Wort Christi machte Paulus zu einem neuen Menschen, zu einem Apostel [2]). Seiner

1) Man denke an den stoisch aufgefrischten Republicanismus des Brutus, an das neuplatonische Heidenthum des Julian, an die glühende Leidenschaftlichkeit des alten Caraffa (Paul. IV.).

2) Mit Recht hat Neander die Objektivität der Erscheinung Jesu geltend gemacht. Allein die psychologischen Fäden, mit denen er das Schroffe des Uebergangs mildern will, sind im Texte nicht ge-

energischen Natur gemäß trat Paulus bald in Damaskus lehrend auf. Seine scharfe Dialektik wandte er gegen die Juden (Apostg. 9, 22. 29.). Wenn Paulus als Pharisäer von der Gerechtigkeit der Person durch das Gesetz ausging, so ist jetzt die Gerechtigkeit der Person durch den Gekreuzigten der Grundgedanke seines Lehrens und Lebens (Phil. 3, 5. 8. 9.). Mit der Klarheit, mit der er so das Gesetz fallen sah, sah er auch die Wand sinken, welche die Heiden vom Reiche Gottes schied. So geschah es, daß der einst engherzigste Vertreter des starren Judenthums zum freiesten Apostel der Heiden ward. Die

rechtfertigt und erklären die Hauptsache doch nicht. „Wir setzen einen Anschließungspunkt in seinem Innern voraus, ohne welchen keine äußerliche Offenbarung und Anschauung bei ihm zu einer innern hätte werden können; ohne welchen jeder noch so mächtige äußerliche Eindruck, wenn er anders hätte stattfinden können, doch bloß etwas Vorübergehendes würde geblieben sein" (a. a. O. S. 123.). Es ist eine gar nicht zu machende Voraussetzung, daß die bloße Erscheinung Jesu und nicht der von ihm ausgehende Geist Paulus bekehrt habe. Natürlich setzt dieser Geist die Gefäße einer Menschenseele voraus. Aber auch einen bereits vorhandenen Fond christlicher Eindrücke? So könnte es sein. „Bei ihm mußte die den Irrthümern zu Grunde liegende und durch die Macht der Leidenschaft und des Vorurtheils gehemmte Liebe zum Wahren und Guten nur durch eine mächtige Einwirkung von dem, was sie fesselte, frei gemacht werden." Man könnte dieß so deuten, daß der neue Mensch, den Paulus anzog, nur eine Belebung des allgemein menschlich guten Geistes in ihm gewesen sei. Dieß wäre aber ein zu starker Pelagianismus. Wir ziehen daher die Deutung vor, daß jene Liebe zum Wahren und Guten die geforderte Voraussetzung gewesen sei. Dieß ist aber eine viel zu allgemeine. Man würde an einen Eindruck von der göttlichen Sendung Jesu, an ein Gefühl der Hilfsbedürftigkeit zu denken haben. Allein von da zur Bekehrung ist immer noch eine Kluft, die nur der h. Geist ausfüllen konnte. Aber der Text schweigt nicht nur von solchen Anknüpfungspunkten, sondern hebt mit besonderem Nachdruck die feindliche Gesinnung des Paulus hervor. Wie hätte ihn denn Christus fragen können: Saul, was verfolgst du mich? An der Möglichkeit, daß der h. Geist so plötzlich den Menschen ergreifen kann mitten in einer feindlichen Stimmung, kann man nicht zweifeln. Ich erinnere nur an jenen Mann, der mitten in einer die Methodistenprediger nachhöhnenden Vorlesung der h. Schrift nicht nur bekehrt ward, sondern auch zum Bußprediger berufen (Southey, Leb. J. Wesley's, herausg v. Krummacher. II. S. 87.).

griechische Bildung seiner Vaterstadt, das römische Bürgerrecht fanden in dieser Sendung ihre Bedeutung. Das aber ist das Tragische seines Lebens, daß ihm auf allen Punkten seines Wirkens der blutige Geist, dem er einst gedient hatte, feindlich entgegentrat. Sein durch die pharisäische Bildung geübter Verstand ward nun ein geweihtes Werkzeug der ihm anvertrauten Offenbarung. In dieser Beziehung steht er im Gegensatze zu Johannes. Nicht von oben wie dieser, sondern von unten geht er aus; nicht in allgemeine Anschauungen löst er das Leben auf, sondern zeichnet es, wie es ist, namentlich den Zustand des Menschen mit scharfen psychologischen Blicken; seine Sprache athmet nicht die contemplative Ruhe der Johanneischen, welche assertorisch, ohne Entwickelung sich hinbewegt: sie schreitet fort, führt die Begriffe durch alle Verschränkungen und Beziehungen hindurch, in einer gewissen Hast, welche eine Fülle von Begriffen lieber prägnirend zusammendrängt, als sie im ruhig ablaufenden Periodenbau anschaulich vertheilt, in einem oratorischen Drange, welcher, wo Worte fehlen, in der Sprache schöpferisch wühlt [1]). Seine durch den h. Geist verklärte Thatkraft brachte dem Evangelium eine größere Ernte, als die Arbeit eines anderen Apostels. Nach dieser Seite steht er in Beziehung zu Petrus. Für eine so erfolgreiche Missionsthätigkeit ging aber dem Petrus nicht nur die Freudigkeit der Ueberzeugung von dem Berufe den Heiden ab, sondern wohl auch die Gewandtheit und Elasticität, die Allen Alles werden konnte. Seine Wirksamkeit war mehr leitend, als erweckend.

Verschiedene Gaben, wie in den Aposteln, walteten auch in der Gemeinde. Sie heißen Gnadengaben als Entfaltungen der in Christo angeeigneten Gnade (Röm. 12, 6.: *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα*). Das neue Leben aus der Gnade ist die Wirkung des h. Geistes. So sind die Gnadengaben Offenbarungen des h. Geistes (1 Cor. 12, 7.: *φανέρωσις τοῦ πνεύματος*). Im weiteren Sinne können alle Segenswir-

1) Wir erinnern an solche Stellen wie Eph. 3, 6.: — *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας κ. τ. λ.*

kungen des h. Geistes χαρίσματα genannt werden (Röm. I, 11. 11, 29.). Es hat aber Jeder eine besondere Gnadengabe (1 Kor. 7, 7.: ἕκαστος ἴδιον χάρισμα ἔχει). Wenn diese der h. Geist wirkt und vertheilt, wie er will (1 Kor. 12, 11.: πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται), versteht sich von selbst, daß sie nicht bloße Entwickelungen der Naturanlage des Menschen sind. Als außerordentliche Kräfte heißen sie ἐνεργήματα (1 Kor. 12, 6.). Damit ist aber nicht gesagt, daß sie nicht in eine Naturgrundlage einsetzen. Solche menschliche Voraussetzung fanden wir schon im A. T. (Kap. II. 1.). Solchen Anschluß an das Alte haben wir selbst bei dem Apostel, in dem das neue Leben am wenigsten vermittelt scheint, anerkennen müssen [1]). Ihren Zweck haben die Gnadengaben in der Erbauung der Gemeinde (1 Kor. 12, 7.: πρὸς τὸ συμφέρον. Eph. 4, 12.: εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Nach dieser Beziehung heißen sie διακονίαι (1 Kor. 12, 6. Eph. 4, 12.: εἰς ἔργον διακονίας. 1 Petr. 4, 10.: ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες, ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ), Amtsgaben. Gnadengabe ist also die besondere Kraft, welche der h.

1) Olshausen hat einseitig die übernatürliche Seite hervorgehoben (Bibl. Comm. III. S. 688.): Von einer natürlichen, allmälig durch Uebung und Treue erlangten Weisheit und Erkenntniß ist hier überall nicht die Rede, sondern von nur durch höhere Erleuchtung zu erlangenden Zuständen. — Charismatisch wirkt der h. Geist seit der Apostelzeit gar nicht in der Kirche; alles, auch Weisheit und Erkenntniß, muß durch allmälige Uebung erworben werden, während es in der apostolischen Zeit eine Folge unmittelbarer göttlicher Wirkung in der Seele war. — Allein gleich auf der folgenden Seite bemerkt Olshausen, daß man sich die mit Selbstbewußtsein verbundenen Gaben müsse „besonders da wirksam denken, wo durch frühere Geistesbildung das Selbstbewußtsein gesteigert und die Reflexion geübt war, also bei den mehr Gebildeten in der Gemeinde.“ Also doch eine menschliche Grundlage. Dem h. Geiste in den nachapostolischen Zeiten alle wunderbar verklärende Kraft entziehen, heißt ihn selbst aus der Kirche nehmen. Wohl tritt die übernatürliche, unmittelbar wirkende Seite im apostolischen Zeitalter mehr hervor, aber sie ist nicht die einzige und fehlt, wie gesagt, nicht in der Folgezeit. Neander, Geschichte d. Pflanz. u. s. w. I. S. 182.

Geist in jedem in Christo Begnadigten wirkt zur Erbauung der Gemeinde. Dieselben Kräfte heißen, von dem subjektiven Leben des Einzelnen in der Gnade aus angesehen, Gnadengaben (*χαρίσματα*), als außerordentliche Wirkungen Gottes Kraftgaben (*ἐνεργήματα*), als Funktionen, die dem Gemeindeleben dienen, Amtsgaben (*διακονίαι*). Als Gnadengaben eignet sie der Apostel dem h. Geiste zu, als Amtsgaben Christo dem Herrn, als Kraftgaben Gott (1 Kor. 12, 4—6.) [1]. Gott ist der letzte, aber allgemeine Grund, der wie alle Kräfte, auch diese bedingt (V. 6.: *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*), in den außerordentlichen Wirkungen dieser Gaben sich ebenso offenbart, wie in den Wundern (1 Kor. 12, 28. 7, 7. 2 Tim. 1, 6. 1 Petr. 4, 11.). Der unmittelbare (1 Kor. 12, 8.: *διὰ τοῦ πνεύματος*), immanente (V. 9.: *ἐν τ. πν.*), materiale (V. 8.: *κατὰ τ. πν.*) Grund der Geistesgaben ist der h. Geist. Sie sind Offenbarungen desselben (V. 7.), Entfaltungen seines einen Lebens (V. 11.). Da die Gnadengaben als Funktionen am Leibe Christi Amtsgaben sind, so sind sie Lehnsgaben des Hauptes, des Königs seines Reiches (V. 5. Vgl. Eph. 4, 10 ff.). Man kann diese dreifache Beziehung nicht zum Eintheilungsgrunde machen, weil alle Gaben in derselben stehen. Nur tritt in einigen Gaben (Glauben, Zungenreden) mehr die persönliche Seite, in anderen (Wunder und Heilung) mehr die der Kraft, in anderen (Leitung, Pflege) die des Amtes hervor. Der Grund,

1) *Χαρίσματα* steht nirgends für eine besondere Klasse der Gnadengaben, sondern ist der allgemeine Name. Schon dieß hätte darauf leiten sollen, auch *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* nicht für Unterabtheilungen zu nehmen. Man dachte aber an die *ἐνεργήματα δυνάμεων* (V. 10.) und an die *διακονία* (Röm. 12, 7.). Dort aber steht das eigentlich specifische Wort in den *δυνάμεις* daneben, wie es der Apostel auch zweimal herauszieht V. 28. und 29. *Διακονία* heißt in der Regel das Amt. Die oben hinzugefügten Parallelstellen belegen diese allgemeine Bedeutung in der besonderen Beziehung auf die Gnadengaben. Was für einen gedrückten Sinn giebt es, an Besonderungen der Gabe des Dienens zu denken. Wie seltsam, dem h. Geist die Gesammtheit, Christo aber und Gott besondere Klassen zu überweisen. Schon Theodoret sah das Rechte: *τὰ αὐτὰ γὰρ χαρίσματα καὶ διακονίας καὶ ἐνεργήματα προσηγόρευσε.*

welcher den h. Geist zu einer Besonderung seiner Kraft (1 Kor. 12, 7.) bestimmt, nämlich das Wohl der Gemeinde (*πρὸς τὸ συμφέρον*), die nur gedeiht, wenn jedes Glied eine besondere Funktion hat (V. 25. 26.), muß auch uns das Princip der Gliederung sein. Als Aemter zählt der Apostel selbst die Gnadengaben auf (1 Kor. 12, 28 ff. Röm. 12, 6 ff. Eph. 4, 11. Vgl. 1 Petr. 4, 10 u. 11.). Eine Klasse der Gnadengaben begründet den Dienst des Wortes. Die Gabe der Erkenntniß (1 Kor. 12, 8.), sie mag nun eine mehr praktische (*σοφία*), oder eine mehr wissenschaftliche (*γνῶσις*) sein, giebt ein Recht zur öffentlichen Rede (*λόγος*), somit zum Lehramte, es habe dasselbe nun mehr das Evangelium (*εὐαγγελισταί* [1]) Eph. 4, 11.) oder das apostolische Wort (*διδάσκαλοι* 1 Kor. 12, 28. Röm. 12, 7. Eph. 4, 11.) zum Inhalt. Eine zweite Klasse betrifft das sittliche Gemeinleben der Kirche. Einige vermochten durch außerordentliche Kräfte (*δυνάμεις* 1 Kor. 12, 28. 29.) dem neuen Leben Zeugniß zu geben, andere hatten außerordentliche Heilkräfte (*χαρίσματα ἰαμάτων* 1 Kor. 12, 28.), andre waren zur Pflege der Brüder bestimmt (*διακονία* Röm. 12, 7. 1 Petr. 4, 11. und *ἀντιλήψεις* 1 Kor. 12, 28.) geschickt, andere durch einen scharfen Blick in die Seelen (*διακρίσεις πνευμάτων*) zur Bewahrung der Gemeinde wie zur Seelenpflege geeignet, andere durch die Gabe der Leitung (*χάρισμα κυβερνήσεως* 1 Kor. 12, 28.) berufen zu Vorstehern (*προϊστάμενος* Röm. 12, 8.), Hirten (*ποιμένες* Eph 4, 11.), somit zu Bischöfen und Presbytern, deren Amt war, die Gemeinde zu weiden (Apostg. 20, 28.). Eine dritte Klasse endlich dient zur Nährung und Stärkung der Lebensgemeinschaft der Gemeinde mit Gott,

1) Ich verstehe nicht, wie die Stelle 2 Tim. 4, 5. die von Neander angenommene Bedeutung von „reisenden Missionären" für *εὐαγγελισταί* beweisen soll. Offenbar ist von einer Wirksamkeit in einer bereits begründeten Gemeinde die Rede, zunächst von einem Gegensatze gegen die häretischen Mythen. Der Apostel ermahnt den Timotheus, sich nicht verführen zu lassen (*νῆφε*), zu streiten, das Amt eines Evangelisten zu üben — offenbar: den Fabeln jener die lautere Geschichte entgegenzusetzen. Somit bewiese diese Stelle die Bedeutung, welche Neander als die jüngere bezeichnet.

zur Erbauung. Einige stärken die Gemeinde durch die Fülle und Kraft ihres Glaubens (*πίστις* 1 Kor. 12, 9. 13, 2.). Der Glaube wird hier als Lebensbestimmtheit, als Tugend gefaßt, kann somit als Gabe in Betracht kommen. Andere stellen der Gemeinde die geheimnißvolle Sprache der Versenkung in Gott dar (*γλώσσαις λαλεῖν*), bedürfen aber der ergänzenden Gabe der Interpretation (*ἑρμηνεία γλωσσῶν* 1 Kor. 12, 10. 30.) um verständlich und erwecklich zu werden. Wie der Zungenredner spricht auch der Prophet die Sprache des Geistes (Apostg. 19, 6. 1 Thess. 5, 19.), aber mit wachem Selbstbewußtsein und im Hinblick auf die Gemeinde (1 Kor. 14, 3. 4.). Was er unmittelbar aus dem h. Geiste schöpft ist Offenbarung [1]). Diese bezieht sich aber nicht bloß auf die Zukunft (Apostg. 11, 27. 21, 10.). Der Geistesblick des Propheten sieht in die Tiefen der Seele (1 Kor. 14, 25.), in die Bestimmung der Geister (1 Tim. 1, 18. 4, 14.), in die wahren Bedürfnisse der Gemeinde (1 Kor. 14, 3—5.). Wenn die Gabe der Erkenntniß ihre Gefahr hat im Dünkel (1 Kor. 8, 1.), die Gabe des Zungenredens in Selbstseligkeit und Eitelkeit, so die Gabe der Weissagung in dem schöpferischen Triebe, der leicht den Grund des Glaubens überschreiten kann (Röm. 12, 6.) [2]). Der Prophet, welcher aus der Fülle des Lebens

1) 1 Kor. 14, 6.: *ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ* — gehört offenbar *ἀποκαλύψει* zu *προφητείᾳ* wie *γνώσει* zu *διδαχῇ*. Somit ist auch *ἀποκάλυψιν ἔχει* V. 26. als Umschreibung der *προφητεία* zu verstehen.

2) Die neueren Comm. finden in dieser Stelle nur ausgesprochen, daß das Maß der Weissagung von dem Maße des Glaubens abhänge, also was der dritte Vers aussagt: *ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως*. Ein sehr matter und zu den übrigen „beschränkenden und das Maß der Sphäre angebenden Zusätzen" wenig passender Sinn. Die Bedeutung von *ἀναλογία*, welche die Comm. aus dem klassischen Gebrauche erhärten (Reiche II. S. 425.), ist durch das Adverbium *ἀναλόγως* Weish. 13, 5. (Grimm. Comm. S. 299.: verhältnißmäßig, vergleichungsweise) für den biblischen Kreis gesichert. Der Apostel gesteht der Prophetie das Recht zu, Neues zu verkünden, nur soll dieß Neue den Glauben der Gemeinde zur Voraussetzung, zur Schranke, zum Motive haben, mit einem Worte zur Grundlage, auf der es sich bewegt (*ἀναλογία*). *Πίστις* bedeutet den Glauben sowohl

aus dem Glauben begeistert herausspricht, erbaut eben das Leben der Gemeinde aus dem Glauben (1 Kor. 12, 3—5.). Die drei Klassen der Gnadengaben entsprechen also den drei Momenten, in welche sich das Leben der Gemeinde gliedert, Lehre, sittliches Gemeinleben (*κοινωνία*), Kultus (Apostg. 2, 42.).

Alle Gnadengaben vereinigt der Apostolat, wenn auch nicht jeder einzelne Apostel. Petrus, Johannes, Paulus haben die Gesichte, Offenbarungen, Weissagungen der Propheten. Mehr als die Christen in Korinth vermochte Paulus in Zungen zu reden (1 Kor. 14, 18.). Zeichen und Wunder kamen einem Apostel zu (2 Kor. 12, 12.). Petrus hatte jenen durchdringenden Blick in die Geister (Apostg. 5, 1 ff.). Das Amt der Pflege übten im Anfang die Apostel (Apostg. 4, 35. 37. 6, 2.). Den Aposteln ist als solchen Gewalt gegeben (2 Kor. 10, 8. 1 Theff. 2, 6. 1 Petr. 5, 1. Apostg. 1, 20.: *ἐπισκοπή*). Daß die Lehre des Wortes aber der eigentliche Beruf der Apostel sei, erklärt Petrus gleich im Anfange (Apostg. 6, 2.: *οὐκ ἀρεστόν ἐστιν, ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις.* V. 4.: *ἡμεῖς τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν*), Paulus an vielen Stellen (Apostg. 20, 24. Röm. 1, 5. 15, 16. 20. 1 Kor. 1, 17. 2, 1. 3, 5. 4, 1. 9, 16. Gal. 2, 7. Eph. 3, 7. 6, 19. 20. Phil. 1, 17. Kol. 1, 23. 28. 29. 1 Theff. 2, 4. 1 Tim. 2, 6. 2 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.). Der Apostolat steht sonach in dem nächsten Verhältnisse zu dem Amte der Evangelisten und Lehrer. Darum nennt sich Paulus Bote und Lehrer (1 Tim. 2, 7.), wie er Boten und Lehrer Apostel nennt (Röm. 16, 7. Phil. 2, 25.). Zunächst unterscheidet sich der Apostel von den gewöhnlichen Lehrern dadurch, daß er wesentlich Zeuge der Thatsachen des Lebens Jesu ist (Apostg. 1, 8. 22. 22, 15. 26, 16. 1 Petr. 5, 1.), somit Christum gesehen haben muß (Apostg. 1, 21 1 Kor. 9, 1. 15, 8.). Solchen Vorzug theilten indeß die Apostel noch mit anderen Lehrern (Luc. 1, 1. Hebr. 2, 4.: *οἱ ἀκούσαντες*). Nicht die bloße Kunde von dem historischen

als Thatsache des Gemüthes als dem Inhalte nach wie Apostg. 6, 7. Gal. 1, 23. 1 Tim. 4, 1. 2, 18 u. ö. Vgl. Köllner S. 383.

Christus, sondern die Kunde, was Christus dem Glaubenden sei, konnte die Welt retten. Darum hatte Jesus nicht bloß zur Erinnerung, sondern, um sie in die Wahrheit, die sie damals noch nicht tragen konnten, zu leiten, den Jüngern einen Beistand verheißen. Dieses Wort von der Versöhnung (2 Kor. 5, 19.) ist gebunden an die Apostel. Zur Lehre der Apostel hielt sich die erste Gemeinde (Apostg. 2, 42.); die Kirche ist erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten (Eph. 2, 20.); treues Festhalten an dem Evangelium, das er gelehrt habe, an seinem Evangelium (Röm. 2, 16. 16, 25. u. a.) fordert Paulus mit wiederholtem Nachdrucke (Röm. 6, 17. 1 Kor. 11, 1. Phil. 4, 9. Kol. 2, 6 ff. 1 Theff. 2, 13. 2 Theff. 2, 15. 2 Tim. 3, 14 ff.). Dieses apostolische Wort hat in dem menschlichen Urtheile ein Anknüpfung (2 Kor. 4, 2.), in dem christlichen Bewußtsein sein Zeugniß (2 Kor. 5, 11. Eph. 3, 4.); aber der Apostel nimmt nicht Urtheil von Menschen, er weiß sich nur Gott verantwortlich (1 Kor. 4, 3 ff.). Aus Offenbarung schöpften die Apostel und Propheten (Eph. 3, 3—5. Gal. 1, 1 ff. 1 Kor. 2, 10 ff. u. a.). Das, was sie verkünden, ist also nicht Menschen, sondern Gottes Wort (1 Theff. 2, 13.), Gebote Christi (1 Kor. 14, 37.). Da der Apostel unterscheidet, was er im Auftrage Christi und was er aus seinem menschlichen Bewußtsein heraus spricht (*κατ᾽ ἄνθρωπον, κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν* 1 Kor. 7, 6.: *γνώμην δίδωμι* 1 Kor. 7, 25. 2 Kor. 8, 10.), nichts desto weniger auch in solchen menschlichen Aussprüchen von dem Geiste Gottes getragen ist (1 Kor. 7, 40.), so darf in dem, was er aus Gott (2 Kor. 2, 17.), in Christo (2 Kor. 13, 3.) zu sprechen bekennt, seiner menschlichen Auffassung kein Antheil beigemessen werden. Diese Offenbarung ist vermittelt durch den h. Geist (1 Kor. 2, 10.: *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ κ. τ. λ.* Eph. 3, 5.: *νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.* 1 Petr. 1, 12.: *ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ κ. τ. λ.*), wie bei den Propheten (S. Kap. II. 6.). Daher heißen die Apostel Propheten (Eph. 2, 20. 3, 5.), ihre

Schriften, ihr Wort prophetisch (Röm. 16, 26. 2 Petr. 1, 19.). Wenn also der Apostolat wesentlich Amt des Wortes ist (*διακονία τοῦ λόγου* Apostg. 6, 4.), das Wort aber vom Geiste kommt, Geist ist, Geist bringt (*διακονία τοῦ πνεύματος* 2 Kor 3, 8.), so ist es der h. Geist, der den Aposteln zu dem Amte, das ihnen Gott durch Christum gegeben hat, die innere Weihe, die eigentliche Taufe (Apostg. 1, 5.), ertheilt. Derselbe Geist also, welcher die Gnadengaben wirkt als Aemter zur Erbauung der Gemeinde, wirkt den Apostolat, das Amt des neuen Bundes vorzugsweise (2 Kor. 3, 6.), in welchem alle Aemter zusammengefaßt sind. Wie bei den Gnadengaben wird die Substanz des apostolischen Wirkens, nämlich das Wort, von dem h. Geiste abgeleitet, letzter Beruf und abstrakte Kraft von Gott (Gal. 2, 8.: *ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν κ. τ. λ.*), das Amt von Christus (Eph. 4, 11.). Spricht der Apostel im Auftrage Christi (1 Kor. 7, 6.), verwaltet er sein Amt an Christi Statt (2 Kor. 5, 20.), ist Christus als der letzte Prophet der erste Apostel (Hebr. 3, 1.), so ist das apostolische Amt eine Fortsetzung des prophetischen Amtes Christi. Der Geist des Amtes also in den Aposteln war ein Ausfluß des Geistes des Amtes in Christo. Der Geist Christi, welcher nun in dem Amte des Wortes von Christo zeugte, hatte in dem prophetischen Amte von Christo geweissagt (1 Petr. 1, 11. 12.). Wenn das Amt des Buchstabens in Moses einen flüchtigen Glanz von der Klarheit, die in Christo aufgedeckt ist, hatte, welchen Glanz muß das Amt des Geistes von Christo haben, welcher der Geist ist (2 Kor. 3, 1 ff.). Einen Priester nennt sich der Apostel, den Dienst des Evangelium verwaltend, damit das Opfer der Heiden im h. Geiste Gott angenehm sei (Röm. 15, 16. Vgl. Col. 4, 18. Phil. 2, 27.). War es der h. Geist, das leitende Princip des Reiches Gottes A. T., der zu den theokratischen Aemtern die Weihe gab, der h. Geist, der in Christo dem Messias alle Aemter erfüllte, so ist es auch im Reiche N. T. der h. Geist, welcher durch das Amt des Wortes den Grund der Gemeinde legt, durch die Gnadengaben die Gemeinde erbaut und leitet.

7. Das ist die apostolische Lehre von dem neuen

Bunde. Der mosaische Bund fordert Erfüllung des Gesetzes unter der Verheißung des Lebens für die Thäter, unter Drohung des Fluches für die Uebertreter (Gal. 3, 10. 12.). Erfüllt der Mensch das Gesetz, so hat er in dem Bunde seinen Rechtsantheil geleistet, hat er sein Recht von Gott, ist er gerecht. Den Menschen gerecht zu machen ist Begriff und Zweck des Gesetzes (Röm. 8, 2 ff. Gal. 3, 21. u. a.). Es ist aber unmöglich, daß der Mensch das Gesetz erfülle. Denn seit Adam's sündiger That (παράπτωμα) herrscht die Sünde als Princip (ἁμαρτία) in der Menschheit. Beleuchten, richten, verdammen kann das Gesetz die Sünde, aber ihre Lebenswurzel im Menschen, das angeborne (Joh. 1, 12. 13. 3, 6.) Naturprincip des Fleisches, nicht heben. Ja es mehrt die Sünde noch (Röm. 7, 10.). So ist denn das Gesetz, an sich geistig und gut (Röm. 7, 14. 1 Tim. 1, 8.), in seiner Ohnmacht, das Fleisch zu überwinden (Röm. 8, 2.), ein Gesetz der Sünde und des Todes (2 Kor. 3, 9. u. a.). Haben Alle das Gesetz übertreten, so sind Alle dem Fluche verfallen. Es hat aber die Strafe, welche die Gerechtigkeit verhängt, die Bedeutung, die Schuld zu tilgen. Dieses allgemeine Gesetz hat seine besondere Anwendung im Opfer, in welchem der Tod eines fremden Lebens die Sünde bedeckt. Christus übernahm den Tod, welchen die Menschheit verwirkt hatte, im Rechtsverhältnisse betrachtet, zum Lösegelde, im Bundesverhältnisse, zum Opfer für unsere Sünde. Das äußere Zeichen, das Symbol der eingegangenen Gemeinschaft, war im Bunde des Gesetzes, wie wir sahen, der ganze Tempeldienst, dessen Mittelpunkt das Opfer war. Das Zeichen der Gemeinschaft war die Form, in welcher das Volk das durch die Sünde gestörte Verhältniß wiederherstellte, zur Gemeinschaft mit Gott zurückkehrte. Diese Formen aber, so sahen wir, wiesen an eine Erfüllung. Christus nun ist es, welcher am Ende der Zeiten, welchem der unruhige Wechsel der heiligen Zeiten entgegeneilt (Hebr. 9, 26.), ein nicht bloß physisch, sondern sittlich reines Leben (Hebr. 10, 3.) Gott darbringt zu einem ewig gültigen Sühnopfer, ein Hoherpriester, welcher, was die äußeren Formen des Priesterthums ihren Trägern nicht mittheilen konnten, persönlich ist, wahrhafter

Mittler zwischen Gott und Menschen, ohne Sünde, ein ewiger Vertreter zur Rechten Gottes. In ihm, dem fleischgewordenen Gottessohne, hat das Symbol der Gemeinschaft seine Wahrheit und Wirklichkeit gefunden, in ihm, dem Geopferten, ist die wahre Versöhnung erschienen. In Christi Tode ist also der Tempeldienst, weil erfüllt, aufgehoben. Aber auch die Bundesstellung des Gesetzes. Dadurch daß Christus für uns zum Fluche ward (Gal. 3, 13.), hat er die Schuldforderung des Gesetzes zerrissen (Kol. 2, 14.), somit das durch die Sünde gebrochene Bundesverhältniß wiederhergestellt (*καταλαγή*), somit die Gerechtigkeit, welche dem Gesetze unmöglich war, auf diesem negativen, aber vom Gesetze bezeugten, Wege gebracht (Röm. 3, 21. Gal. 2, 19.). War im alten Bunde die Forderung Gottes, durch Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit zu verdienen, so ist die Forderung seiner Gnade im neuen Bunde, die unverdiente Gerechtigkeit in Christi Tode nur zu ergreifen. Solches Ergreifen geschieht im Glauben. Wenn das Gesetz also die Gerechtigkeit, für die es ist, nicht bringt, eben in der Erkenntniß, durch das Gesetz die Gerechtigkeit nicht gewinnen zu können, der Glaube sie findet, findet durch Christum nicht auf dem Wege der Gesetzerfüllung, sondern der übernommenen Strafe erworben, so ist der Weg des Gesetzes aufgehoben (Röm. 10, 3. 4. Gal. 2, 16 ff.).

Im Wesen des Glaubens haben wir (Kap. I. 2. 4.) unterschieden den sittlichen Grund, das Setzen des Wissens, den Zusammenschluß des Lebens, in diesem die negative Seite der opfernden Hingabe, die positive Seite des Ergreifens des göttlichen Lebens. Die Bestimmung des Hebräerbriefes (11, 1.): *Ἔστι πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, hat zwar das Moment des Wissens (*ἔλεγχος, ὑπόστασις*), legt aber in der folgenden Erläuterung durch Beispiele den Nachdruck auf das letzte Moment, daß der Glaubende das Göttliche, dem er die nächsten Verhältnisse opfert, doch endlich zum seligen Leben ergreift. In dem Bunde Abraham's hat jene opfernde Hingabe die specifische Stellung, das zu sein, was Abraham Gott leistet, jenes Ergreifen, das zu sein, was Abraham von Gott empfängt, der Segen (*εὐλογία*), welcher

näher Verheißung (ἐπαγγελία) ist. Da nun das Opfer, welches Abraham Gott bringt, nur im Glauben ist, welcher die verständige Ueberzeugung aufgiebt, in dem Glaubensleben Abraham's überhaupt alle Opfer nur der Weg sind, den göttlichen Segen immer mehr hereinzuziehen, so steht auf Seiten Gottes Segen ohne Forderung, also reine Gnade. Verheißung und Gnade sind sonach Wechselbegriffe (Röm. 4, 16. Gal. 3, 18.). Abraham ist also das Vorbild einer Gerechtigkeit ohne Werke durch den Glauben aus Gnaden. Im Glauben A. T. haben jene drei Momente diesen specifischen Inhalt. Der sittliche Grund, auf welchem der Glaube ruht, ist das Reich Gottes, vom h. Geiste geleitet, im h. Geiste verfasset. Die Erkenntniß dieses Glaubens weiß Gott, wie er im Reiche seinen Namen offenbart hat. Die Gemeinschaft besteht in der Form des Bundes. In allen seinen Momenten ist der Glaube A. T. durch das Reich Gottes vermittelt. Dieses löst sich aber in Christum auf. Auf ihn weist der Geist des Reiches in seinen Propheten, in dem innern Worte, dem Zuge des Vaters; alle Offenbarung gipfelt in Christo, welcher als Sohn Gottes der offenbare Gott ist (Joh. 1, 18. 14, 7 ff.); der alte Bund findet seine Erfüllung in dem neuen Bunde seines Blutes. Das Mittel des Reiches, durch welches der Glaube A. T. Gott hat, löst sich selbst auf in den Mittler Jesum Christum, durch welchen der Glaube N. T. Gott hat. Durch Christum, den Gekreuzigten, hat der Christ die Gerechtigkeit. Da diese innerhalb des Bundesverhältnisses erfolgt, so kann der Glaube, welcher sie Seitens des Menschen bedingt, nur nach seinem dritten Momente gemeint sein, dessen beide Seiten im Bunde Abraham's schon Bundesstellung empfingen. Der Glaubende ergreift das Opfer, das an ihm zu vollziehen war, im Tode Christi zur Versöhnung mit Gott. Ist nun das Einzige, was Gott im N. T. fordert, die Aneignung des Todes Christi als für uns geschehen im Glauben, so hat der Mensch eben glaubend seine Rechtsstellung in diesem Bunde, seine Gerechtigkeit. Es ist aber dieses Ergreifen im Glauben kein Thun, welches die Gerechtigkeit verdient (Röm. 4, 4. 5.).

Nicht der Glaube als Akt rechtfertigt, sondern die That Christi, welche er ergreift, wird aus Gnade zur Gerechtigkeit gerechnet (Phil. 3, 9.). Es stehen somit Alle, die an Christum glauben, unter der Gnade. Allein es ist vom Glauben nicht jede sittliche Bewegung ausgeschlossen. Es kann sich der Glaubende das Opfer Christi nicht anders zur Gerechtigkeit aneignen, als selbst mitsterbend, mitgekreuzigt. Ist Einer für Alle gestorben, dann sind Alle gestorben (2 Kor. 5, 14. 15. Röm. 6, 4. 7, 4. Gal 3, 20. 6, 14 u. a.). Nur unter Voraussetzung dieser sittlichen Opferung im Glauben erfolgt Rechtfertigung (Röm. 6, 7.: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται*. Gal. 2, 19.). Wenn sich so der Glaubende dem Gekreuzigten mit hingiebt, so giebt der Auferstandene sich demselben zum wahren Ich (Gal. 3, 20.). Wir erkannten als den Mittelpunkt der Johanneischen Lehre, daß Christus den Glaubenden das Leben giebt. Leben aber war der subjektiv angeeignete h. Geist. So auch Paulus. Wie das Lebensprincip, welches in Christi Auferstehung siegreich den Tod verschlungen hat (Röm. 6, 10. 2 Tim. 1, 10.), der h. Geist genannt wird (Röm. 8, 11. 1 Kor. 15, 45.), so wird auch das neue Leben (Röm. 6, 4.: *καινότης ζωῆς*), welches der Auferstandene giebt, der neue Geist genannt (Röm. 7, 6.: *καινότης πνεύματος*). Der Geist des Lebens, welchen jeder aus dem Glauben (Gal. 3, 2. 5.) empfängt, ist das Lebensprincip Christi: 1 Kor. 15, 45.: *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, 2 Kor. 3, 17.: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι*, 1 Kor. 6, 17.: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι*. Wenn also im neuen Bunde das, was der Mensch thut um seiner Rechtsstellung zu genügen, das Ergreifen des Todes Christi ist, welches ein Mitsterben ist, so ist das, was Gott dem Menschen giebt, der Segen, der h. Geist. Im h. Geiste hat daher der Segen Abrahams, die Verheißung, ihre Erfüllung gefunden. Christus — heißt es Gal. 3, 13. — hat uns erlöst von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche ward, damit der Segen (*εὐλογία*) Abraham's in Christo den Völkern werde, damit wir die Verheißung des Geistes (*ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος*) durch den Glauben empfangen. Daher Segen des Geistes (Eph.

1, 3.: *εὐλογία πνευματική*), die Verheißung des Geistes (Apostg. 1, 4. 2, 33.), des Lebens (2 Tim. 1, 1.), der Geist der Verheißung (Eph. 1, 13.) [1]). Wir erkannten (Kap. II. 4.) den Mangel des alten Bundes darin, daß in ihm Forderung und Segen, Gesetz und Leben auseinander fielen, im Walten des h. Geistes aber eine höhere Lösung vorbereitet und geweissagt. Im neuen Bunde ist der Christus, welchen der Glaube zur Gerechtigkeit ergreift, auch das Leben. Das ist der große Gedanke, welchen die Zeichen des neuen Bundes, die Sakramente, darstellen. An die Stelle der Beschneidung tritt die Taufe. Wir sahen, wie Johannes die negative Seite der Beschneidung, Abthun des fleischlichen Principes, in dem Momente der Buße, die positive Seite derselben, Weihe zum Bunde, in dem Momente des Hinweises auf Christum darstellte für sein geistiges Israel. Da nun das Fleisch in Christi Tode getödtet worden ist, die, welche an Christum glauben, mit Christo ihrem fleischlichen Ich abgestorben sind, so hat jene negative Seite (*ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*) der Beschneidung, in der Taufe Christi die Bedeutung eines Mitbegrabenwerden mit Christo (Kol. 2, 11. 12. Röm. 6, 4.). Die positive Seite der Beschneidung ist in der Taufe das Auferstehen zu dem neuen Leben in Christo, das Anziehen Christi (Gal. 3, 21.), das Empfangen des Geistes Christi. Nicht ein bloßes Zeichen der Wiedergeburt aus dem Fleische zum Geiste in Jesu Christo, sondern Trägerin des Geistes der Wiedergeburt ist die Taufe (Tit. 3, 5.). So innig ist die Gabe des h. Geistes gebunden an die Taufe (Apostg. 2, 38. 19, 1 ff.), daß ein Empfangen des h. Geistes Taufe genannt wird (Apostg. 1, 5.), das Dasein des h. Geistes die Taufe begründet (Apostg. 10, 47.), beide Begriffe also sich gegenseitig bedingen. Der Empfang des h. Geistes ist die Weihe zur Kirche (1 Kor. 12, 13.). Das Abendmahl ist das verklärte Passahmahl. In beiden ein Gedächtniß (2 Mos. 12, 14. Luc. 22, 19.) in Schmerz und Freude: dort über die Noth in

1) Harleß, Comm. z. Br. Pauli a. d. Ephes. z. d. St.

Egypten (5 Mos. 16, 9. 12.), hier über den Tod Christi Schmerz (1 Kor. 11, 26.), dort über die Rettung, hier über die Erlösung, welche der Tod Christi bringt, Freude. Dort ist das ungesäuerte Brot mit den bittern Kräutern Symbol der Noth, hier das gebrochene Brot Zeichen des gebrochenen Leibes, der ausgegossene Wein des vergossenen Blutes. Dort der Genuß des Mahles Ausdruck der Freude, hier der Genuß von Brot und Wein die Aneignung des Todes Christi zum ewigen Leben. An sich sind Brot und Wein Symbole, der göttliche Inhalt also nicht objektiv nothwendig an dieses Zeichen geknüpft. Durch das Wort Jesu aber tritt der geopferte Leib des Herrn so objektiv entgegen [1]), daß, wer

1) Die Konfessionen gehen auseinander in der Art, wie sie das Verhältniß des Zeichens zur Sache fassen. Die Lutherische Fassung erfreut sich des strengen Festhaltens an dem Buchstaben. Allein gerade wenn man den Buchstaben festhält, kann man unter dem Leibe nur den geopferten verstehen. Nehmen wir die im Texte angeführte Stelle, so ist doch, wenn der Unwürdige des Leibes und Blutes Christi schuldig ist, unter dem Leibe, den er unterscheiden soll, offenbar nur der gekreuzigte zu verstehen, wie auch im vorhergehenden Verse von dem Verkündigen des Todes Christi gesprochen wird. Das *σῶμα*, welches in dem gebrochenen Brote, nach den Worten Christi uns entgegen tritt, ist *διδόμενον, κλώμενον*. Von der *κοινωνία* (1 Kor. 10, 16.) im Texte. Wo steht von dem verklärten Leibe Christi? Wenn der verklärte Leib, den wir einst haben werden, gleichen soll dem verklärten Leibe Christi (1 Kor. 15, 49. Phil. 3, 21.), so muß der Leib Christi immateriell (*ἀχειροποίητος* 2 Kor. 5, 1.) sein. Wenn nun unser verklärter Leib nicht Fleisch und Blut haben wird (1 Kor. 15, 50.), soll man dem verklärten Leibe Christi Blut zuschreiben? Gesetzt aber, was nicht zu setzen ist, der pneumatische Leib Christi habe irgend wie Blut, so wäre doch dieses nicht identisch mit dem für uns vergossenen. Nur dieses, wenn ich so sagen darf, historisch vergossene Blut hat den neuen Bund gegründet. Ist nun der Kelch das neue Testament im Blute Christi, so kann nur jenes physische Blut gemeint sein, nicht das pneumatische, in welchem keine Versöhnung ist. Diesen Unterschied hebt schon Clemens Alex. hervor: *διττόν τε τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν κ. τ. λ.* Wenn man in diesem Worte: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute! das Ist offenbar nicht als das Ist der unbedingten Identität nehmen kann, oder wenn man es mit Rodatz (Rudelb.-Guer. Zeitschr.

unwürdig isset und trinket, es sich zum Gerichte thut, darum daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn (1 Kor 11, 27.). Das Opfer Christi, welches verkörpert in den Zeichen dasteht, bezieht der Christ auf sich im Genusse. Jedenfalls enthält Joh. 6. den Gedanken, der dem Abendmahle zu Grunde liegt. Den Leib, welchen Christus für die Welt geben wird, essen, heißt den Opfertod Christi im Glauben sich aneignen. Die Aeußerung des Glaubens im Abendmahle setzt den innern Glauben schon voraus. Wer ohne diese Voraussetzung den Leib Christi genießt, bekennt sich zu der Sünde, die Jesum an's Kreuz geschlagen hat, ohne ihre Vergebung zu suchen (1 Kor. 11, 27.). Da Brot und Wein das Sühnopfer, welches Christus an seinem Leibe gebracht hat, in die sichtbare Gegenwart rücken, so tritt der Genuß dieses Opfers im Abendmahle in Parallele mit den Opfermahlzeiten der Heiden und Juden (1 Kor. 10, 16 ff.). Wie der Jude durch den Genuß des Opferfleisches sich zu dem ganzen Opferwesen bekennt, so der Christ durch den Genuß von Brot und Wein zu dem Opfer des Leibes Christi. Die Gemeinschaft des Todes Christi aber ist eine Gemeinschaft, in welcher Vergebung der Sünden (Matth. 26, 28.) und ewiges Leben uns wird (Joh. 6, 53.). Die nun, welche eins sind in der Gemeinschaft des Leibes Christi, sind *unter sich selbst eins* (1 Kor. 10, 17.). *So sehen wir in beiden Sakramenten die Einheit der beiden Momente des christlichen Glaubens, opfernde Hingabe und Empfangen des ewigen Lebens, in Christo, dem Mitt-*

1843. 1. Hft.) will, zwischen dem Kelche und dem neuen Testamente die Differenz doch nicht hebt, sondern mit Zwischengedanken ausfüllen muß, warum preßt man es denn in dem parallelen Satze? Nach so langer Erfahrung sollte man doch endlich gelernt haben, daß diesem dialektischen Proteus durchaus nichts Festes abzugewinnen ist. Die Identität des Zeichens und der Sache im Abendmahl ist nicht eine *absorptive*, wie die katholische Kirche will, nicht eine *concrete*, nach der das Zeichen Träger der Sache ist, wie Luther will, nicht eine *mechanische*, wie Calvin, der eigentlich bloß wußte, was er nicht wollte, lehrt, sondern eine *geistige, nach der Brot und Wein das incarnirte Wort vom geopferten Leibe und Blute Christi sind.*

ler des neuen Bundes, dargestellt. In beiden ist der Tod in den Sieg verschlungen. Wenn die Bundeszeichen A. T. Vorbilder waren des neuen Bundes in Christi Tode, so sind Taufe und Abendmahl die Nachbilder der einmal gestifteten Erlösung. Aber nicht bloße Erinnerungszeichen sind sie, sondern Christus kommt in ihnen mit seinem Geiste (1 Joh. 5, 6. 8.), um sein Sterben und sein Leben an den Gläubigen zu verwirklichen in ewiger Gegenwart.

8. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, die da selig macht Alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen (Röm. 1, 16.). Das Heidenthum ist das Bereich des natürlichen Lebens, der Sünde (Röm. 1, 24 ff. 9, 30. 1 Kor. 6, 11. 2 Kor. 6, 14. Eph. 2, 1 ff. 4, 17. Tit. 3, 3. 1 Petr. 4, 3.). Nicht nur nichtigen Göttern (Gal. 4, 8. Eph. 2, 12.) dienen die Heiden, sondern in diesen Wahngebilden dem Fürsten dieser Welt (1 Kor. 10, 20 ff.). Gott hat sie ihre Wege gehen lassen (Apostg. 14, 16.). Sie haben keinen Anspruch auf das Reich Gottes. Ein solches Nationalrecht auf das Reich des Messias haben die Juden. Sie haben die Bestimmung zur Sohnschaft, den Bund, das Gesetz, den Kultus, die Weissagung (Röm. 3, 1 ff. 9, 3. Eph. 2, 12.), somit die Grundlage des neuen Bundes, die heilige Wurzel zu dem Baume des Reiches Christi (Röm. 11, 16.). Ein Diener der Beschneidung ist Christus (Röm. 15, 8.). Nur insofern ist ja Christus Messias, als er das Reich Gottes erfüllt. Aber nicht die Söhne des Fleisches sind die Söhne der Verheißung (Röm. 9, 8.); nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes sind gerecht (Röm. 2, 13.); nur den Glaubenden helfen die Weissagungen (Röm. 3, 3.). Die positive Stellung der Substanz des Reiches Gottes alten Bundes zu Christo hilft dem Einzelnen nur dann, wenn er die Substanz in persönliches Leben verwandelt hat (Röm. 2, 28. 29.). Dahin sahen wir die Entwickelung des alttestamentlichen Lebens gehen, das Wesen des Reiches in persönliches Lebens aufzulösen. Wer aber eben an sein persönlich Leben das Gesetz hält, der wird sich als Sünder erkennen (Röm. 3, 20.). Das hatte Johannes der Täufer, das hatte

Christus gefordert. Wenn der neue Bund eben darin besteht, daß der Einzelne in dem Bewußtsein, in sich die Gerechtigkeit nicht zu haben, somit ein Sünder zu sein, den Tod Christi zur Gerechtigkeit im Glauben ergreift, so kommt der Einzelne nur als Sünder in Betracht: *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί κ. τ. λ.* (Gal 2, 17.), somit nicht in seiner bevorzugten Stellung als Jude (V. 15. Röm. 3, 9.), da ja das Gesetz, dessen er sich rühmt, ihn nicht gerecht macht, der Tod Christi das Ende des Gesetzes ist (Ephes. 2, 14 ff.). Begründet also die objektive Substanz des Reiches, das Gesetz, welches wir als die Form erkannten, das jüdische Volksthum zu einem Volksthum Gottes zu machen, nicht ein Recht auf Christum, dann ist die Schranke gefallen, welche die Heiden vom messianischen Reiche scheidet. In Christo gilt weder Vorhaut noch Beschneidung (Gal. 6, 15.). Ist Christus in die Welt gekommen, Sünder selig zu machen (1 Tim. 1, 15.), dann ist er auch zu den Heiden gekommen, dem Reiche der Sünde. Allein die Sünder haben wohl ein Recht auf Christum, ein Bedürfniß zu ihm zu kommen aber nur dann, wenn sie ihrer Sünde wollen ledig sein. Eine Erkenntniß der Sünde, ein Durst nach Gerechtigkeit kann in den Heiden nur dann sein, wenn sie ein Bewußtsein der Wahrheit haben. Dieß eignet ihnen der Apostel aber zu. Sie hatten zuerst die Wahrheit (Röm. 1, 21. 25.), sie haben ein Gottesbewußtsein (V. 19.), ein inneres Gesetz (2, 14.). Wohl hat die Sünde ihre Erkenntniß verdunkelt (1, 21. Eph. 4, 17.), sie haben Gott zu dem Geschöpfe herabgezogen (Röm. 1, 23.), aber auch dieser Verkehrung liegt noch der wahre Gedanke zu Grunde, daß Gott Welt und Menschen erfüllt mit seinem Geiste (Apostg. 17, 28.). Gott ist nicht die bewegende Macht ihres Völkerlebens (Apostg. 14, 16.), aber er hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen in den Segnungen der Natur (V. 17.), ihnen Obrigkeiten gegeben (Röm. 13, 1.), ihren Staaten Grenzen und Zeiten gesetzt (Apostg. 17, 26.), ihrem weltgeschichtlichen Leben ein göttlich Ziel vorgesteckt, nämlich Gott zu suchen (V. 26.). Die Zeit dieses Suchens ist erfüllt in Christo (Eph. 1, 10. 1 Tim.

2, 6. Tit. 1, 3.). Die positive Stellung der relativen Wahrheit, deren das Heidenthum fähig ist, zu Christo bezeugt die Erzählung von den Weisen des Morgenlandes, denen Gott innerhalb ihrer Wissenschaft den Weg nach Bethlehem zeigte, die Logosidee des Johannes. Aber auch die relative Gerechtigkeit, welche der Heide durch Befolgung des Naturgesetzes erlangen kann (Röm. 2, 26.), betrachtet Petrus, wenn er auffordert, ohne Wort durch den Wandel die Heiden zu gewinnen (1 Petr. 3, 1. 16.), als ein Zeugniß für Christi Geist; wenn er erkennt, daß unter allerlei Volk der, welcher Gott fürchtet und Recht thut, ihm für sein Reich genehm ist (Apostg. 10, 35.), als eine Vorbereitung auf Christum. Nicht ausruhen soll aber der Heide in diesem menschlich guten Geiste, sondern in dem Lichte desselben seine Sünde erkennen, in Christo die Erfüllung desselben. Darum hat jetzt, in der Erfüllung der Zeiten, die Sünde alle ihre Macht entwickelt (Röm. 1, 29.), wird Gottes Zorn offenbar über alles ungöttliche Wesen (V. 18.), damit die Heiden den Ruf der Buße verstehen (Apostg. 17, 36.). Nur dann also, wenn er losgelöst von den objektiven Grundlagen des Heidenthums, von dem Bedürfnisse seiner Person nach subjektivem Heile ausging, konnte der Heide zu Christo kommen. Beide also, Juden und Heiden, treten als Einzelne in das Reich Christi, nur mit dem Unterschiede, daß der Jude die Blüthe seines Volsthums findet, der Heide eine neue Welt, in welcher seine ganze Vergangenheit erlischt (Röm. 11, 16 ff.). Das Christenthum ist als neuer Bund die Erfüllung des alten. Den alten schloß Gott mit dem Volke als Volk. Der neue Bund gilt zwar objektiv der Menschheit, wird aber subjektiv im Glauben angeeignet, also von Einzelnen. Das ist das Wesen des Christenthums, die Versöhnung des Einzelnen mit Gott. Im alten Bunde kannte Gott nur Moses, den Mann des Geistes, bei Namen; im neuen Bunde weiß sich der Einzelne als von aller Ewigkeit bestimmt zum Leben (Eph. 1, 1 ff.). Erkannten die Propheten, welche auf persönliches Leben in Gott drangen, das Wesen des Reiches nur einem Reste zu, so steht auch das Christenthum zu der

Masse der Berufenen als ein Rest nach der Wahl der Gnade (Röm. 11, 5.). So ist denn auch der h. Geist, welchen Christus den Glaubenden giebt, für den Einzelnen. Der Proceß nun, in welchem der h. Geist das Lebensprincip des alten Menschen, das Fleisch, überwindet (Röm. 8, 13. Eph. 6, 11.), alle Kräfte des Menschen sich dienstbar macht, ist die Wiedergeburt. Der letzte Grund derselben ist Gott (1 Petr. 1, 3.), das Wort das Mittel (V. 23. Jac. 1, 18.)', die zeugende Lebenssubstanz der h. Geist (Tit. 3, 5. 6. Joh. 3, 6. 1 Joh. 3, 9. Vgl. 24. 4, 13.). Das Resultat dieser Zeugung ist ein Mensch, vom Geiste Gottes beherrscht, ein Kind Gottes: *ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι εἰσιν υἱοὶ θεοῦ* (Röm. 8, 14.). Den Beruf zur Kindschaft haben alle Kinder Abraham's, aber nur die Kinder der Verheißung (Röm. 9, 8.), die Kinder, die nach dem Geiste geboren sind (Gal. 4, 29.), sind Kinder Gottes. Die Kindschaft (*υἱοθεσία*), so lange das Gesetz galt nur der Bestimmung nach vorhanden, hat durch die Erfüllung der Verheißung in Christo erst ihre Wirklichkeit gefunden (Gal. 3, 22. 4, 5. 28. Eph. 1, 5. Joh. 1, 13. 14.). Da der h. Geist das ist, was Gott in dem Bunde giebt, somit ein thatsächlicher Beweis, daß der Bund nicht einseitig ist, sondern von Gott anerkannt, so ist der h. Geist das Siegel der Erlösung (Eph. 1, 13. 4, 30.), das Zeugniß der Kindschaft (Röm. 8, 16. Vgl. Gal. 4, 6.), der Beweis, daß Gott in uns ist (1 Joh. 3, 24. 4, 13.), und da wir hienieden nur die Erstlinge des Geistes empfangen, unsere Kindschaft erst in der jenseitigen Kirche ihre Vollendung findet (Röm. 8, 23.), ein Unterpfand (*ἀῤῥαβών* 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14.) unserer Vollendung im Himmel. Ist das neue Leben im h. Geiste, das unmittelbar in seiner Präsenz sich als göttlich (1 Joh. 5, 9.) und als alle Wahrheit (V. 6.) verbürgt, ausgegangen von Christo, das Fortleben Christi (V. 6.), die Gegenwart des Sohnes Gottes auf Erden (V. 8.), so ist der h. Geist eben ein Zeugniß Gottes über seinen Sohn (V. 6. 9.). Aber auch über das apostolische Wort. Vom h. Geiste offenbart, ist es Geist (1 Theff. 1, 5.), giebt es Geist (2 Kor. 3, 3. u. a.). Es hat also den Beweis des Geistes (2 Kor.

2, 4.) für den, welcher den Geist hat und somit über Geist urtheilen kann (V. 14.). Es ist also der h. Geist das Princip der Wahrheit. Da diese aber nur bei Lebensgemeinschaft erkannt werden kann [1]), so ist ohne h. Geist keine christliche Erkenntniß möglich (1 Kor. 2, 14.). Allein nicht bloß die Bedingung, sondern der Quell der Erkenntniß ist der h. Geist. Ihr habt — heißt es 1 Joh. 2, 20. — die Salbung (χρῖσμα) von dem Heiligen (nach V. 27. Christus) und wisset Alles. Die Salbung (V. 27.), welche ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch und ihr habt nicht nöthig, daß euch Jemand lehre, sondern die Salbung belehrt euch über Alles und ist wahr und nicht Lüge. Die Salbung, im A. T. Bild der Weihe zum Amte durch den h. Geist, von der Geistestaufe Christi, die denselben Zweck hat, gebraucht (Apostg. 10, 38.), bedeutet (wie 2 Kor. 1, 22.) die innere Weihe des h. Geistes, der zum christlichen Berufe auch göttliche Kräfte, hier Weisheit giebt [2]). Der h. Geist, der in allen Christen Erkenntniß wirkt (Eph. 1, 17.: *πνεῦμα σοφίας*, Kol. 1, 9.: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ*), potenzirt in einigen diese Gabe zur Gnadengabe der Erkenntniß. Zweitens ist der h. Geist das neue sittliche Princip im Christen. Durch seinen Tod hat Christus die Sünde getilgt, das Fleisch getödtet, die Welt überwunden, den Fürsten derselben hinausgeworfen, dem Tode die Macht genommen. Wer den Tod Christi sich im Glauben aneignet, ist dem Principe nach dem Fleische, folglich allen diesen Mächten, abgestorben. Mit dem Fleische fällt das Gesetz, das gegen und doch nur für das Fleisch ist (Röm. 7, 4 ff.). Der Thatsache nach wirkt das Fleisch noch immer fort und es bedarf eben des Geistes, um die Werke des Fleisches zu tödten (Röm. 8, 13.). In dem Wiedergeborenen hat der Geist die Herrschaft. Der Idee nach kann der Wiedergeborene gar nicht sündigen (1 Joh. 3, 9. 5, 18.). Der Wirklichkeit nach täuscht sich, wer da meint, nicht zu sündigen (1 Joh. 1, 8.). Auf dem Standpunkte der Kindschaft, zu welcher wir durch den h. Geist wiedergeboren werden,

1) Stellen bei Frommann S. 212.
2) Lücke z. d. St. De Wette S. 249. Köstlin S. 201.

ist der Zwiespalt zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Herzen, die Knechtschaft des Gesetzes, aufgehoben: das menschliche Ich, mit dem göttlichen Leben erfüllt, vollbringt frei (2 Kor. 3, 17.), was des göttlichen Lebens ist. Der h. Geist erzeugt die Werke des Gesetzes von selbst (Gal. 5, 22. 23.). Namentlich ist die Liebe, in welcher das Gesetz zusammengefaßt ist, eine Frucht des h. Geistes (Gal. 5, 22. Röm. 15, 30. 1 Tim. 2, 7.). So geht denn die Heiligung aus vom h. Geiste (2 Theff. 2, 13. 1 Petr. 1, 2.). Besondere sittliche Kräfte, welche der h. Geist wirkt, sind die Gnadengaben der Wunder, der Heilung, der Pflege, der Leitung. Drittens ist der h. Geist der Quell des seligen Lebens. Das Streben des Geistes ist Leben und Frieden (Röm. 8, 6.). Im h. Geiste ist Friede und Freude (Röm. 14, 17.). Dieses selige Leben ist in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum (1 Joh. 1, 2—4. 5, 11. 12.). Es geschieht daher im h. Geiste, daß der Christ betend (Röm. 8, 26. Gal. 4, 6.), singend (Eph. 5, 19. 20. 1 Kor. 14, 15.), dienend (Joh. 4, 23. Röm. 7, 6. Phil. 3, 3.) sich mit Gott zusammenschließt. Zungenreden und Weissagen sind Steigerungen dieser Geistesgemeinschaft mit Gott. Das selige Leben, was der h. Geist wirkt, ist auch ein ewiges. Wer auf den Geist säet, wird vom Geiste das ewige Leben ernten (Gal. 6, 8.). Er ist der innere Grund unserer Auferstehung (Röm. 8, 11.). Alle Kräfte, welche der Geist den Glaubenden gegeben hat, die Kräfte der Erkenntniß, Heiligung, Beseligung, harren einer zukünftigen Erfüllung (Hebr. 6, 4.).

Die Substanz des Reiches A. T. vergönnte ihren Trägern nur innerhalb dieses Lebens Glück. Wir sahen, wie Hand in Hand mit der sich fühlenden Persönlichkeit die Forderung ewigen Lebens ging. So stellten denn die von ihrem persönlichen Bedürfnisse ausgehenden Persönlichkeiten an Christum und die Apostel die Frage, was sie thun sollten, um selig zu werden. Das Christenthum, das wesentlich Einzelne retten will, verheißt zunächst den Einzelnen das ewige Leben im h. Geiste. Ist aber Einer im h. Geiste Kind, so ist er auch Erbe (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.). Das Recht der Erbschaft knüpft sich an die Verheißung, welche Gott dem Abraham gab (Röm. 4, 13. Gal.

3, 18. 29. Hebr. 6, 12. 12, 17. 1 Petr. 3, 9.) Es erbt das Kind Abraham's nach dem Geiste die Welt (Röm. 4, 13.), sofern sie Gott dient, das Reich Gottes (Apostg. 20, 32. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5.), die himmlische Kirche (1 Kor. 6, 9. 10. 15, 20. Eph. 1, 14. Hebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 4.). Wenn nun als der Inhalt der Verheißung einmal der h. Geist bezeichnet wird, dann das Reich Gottes, so liegt die höhere Einheit, daß nämlich die Kirche ein Reich im h. Geiste sei, nahe. Dahin weist auch die Johanneische Lehre, daß in der Gemeinschaft mit Gott die Gemeinschaft mit den Gläubigen gegeben sei (1 Joh. 1, 3. 6. 7.). Ausdrücklich nennt Paulus den h. Geist das Princip der Gemeinschaft (2 Kor. 13, 13. Phil. 2, 1. Vgl. 2, 17.), der Einheit (Eph. 4, 3.). Die Kirche ist ein Tempel Gottes, in welchem der Geist wohnt (1 Kor. 3, 9.), eine Wohnung Gottes im Geiste (Eph. 2, 22.), ein Haus des Geistes (1 Petr. 2, 4.). Wenn das Reich A. T. im Gesetze verfasset war, so ist es das Reich N. T. im h. Geiste (2 Kor. 3, 3.). Es ist der h. Geist also die Lebenssubstanz der Kirche. Wesentlich ist also das Reich Christi ein inneres Leben (Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20.). Allein die innere Gemeinschaft muß sich auch äußerlich darstellen. Da nun der h. Geist, welcher die Kirche erfüllt, das Leben Christi ist, so heißt die Kirche als innere Welt die Fülle Christi (Eph. 1, 23.), als äußere Erscheinung der Leib Christi (Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12. 13, 27. Eph, 1, 23. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 30. Kol. 1, 18. 24. 2, 17. 19. 3, 15.). Christus ist das Haupt (1 Kor. 11, 3. Eph. 5, 23. 1, 22. 4, 15. Kol. 1, 18. 2, 10. 19.).

Die Aemter des A. T. sind in Christo, dem alleinigen Mittler, erfüllt und aufgehoben. Gesalbt mit dem h. Geiste sind alle Christen Propheten, welche von Gott belehrt sind, Priester, die freien Zutritt haben, Könige, die Alles richten: ein heilig Priesterthum, ein königlich Priesterthum (1 Petr. 2, 5. 9.). Aber die Einheit des Geistes hebt den Unterschied der Gaben und Aemter nicht auf. Im Geiste des Lebens ist Einheit, im Geiste des Amtes Unterschied. Es bedarf aber die Kirche solch verschiedener Aemter zu ihrem inneren Bestande. Im apostolischen Zeitalter hat ein Amt, wer eine Gnadengabe

hat. Nur zwei Aemter, welche Einheit und besondere Auktorität erheischen, das Amt der Presbyter und Diakonen, sind persönlich fixirt. Der Apostolat ist ein an bestimmte Personen gebundenes, mit ihnen erlöschendes Amt. Der Inhalt aber dieses Amtes, das apostolische Wort ist für alle Zeiten die Grundlage der Kirche (Eph. 2, 20.)[1].

1) Man wird in dieser biblischen Entwickelung die Erörterung wichtiger Punkte z. B. der Persönlichkeit des h. Geistes, der Sünde gegen den h. Geist, vermissen. Es galt aber hier die Stellung, welche der h. Geist im Ganzen einnimmt, klar zu zeichnen. Besonderen biblischen Untersuchungen ist im Folgenden dadurch der Raum nicht abgeschnitten, sondern vielmehr eine Grundlage gegeben worden. Die genannten Punkte werden am besten im dogmengeschichtlichen und dogmatischen Zusammenhange behandelt werden.

Viertes Kapitel.

Der Geist des Christenthums und der Geist des Heidenthums.

1. Eine Untersuchung über den h. Geist kann sich der Frage über den Geist des Christenthums überhaupt nicht entziehen. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet man wohl den allgemeinen, wesenhaften, ewigen Gehalt des Christenthums, losgelöst von der geschichtlichen Gestalt desselben, als welche man zur Schaale rechnet. Auch wir verstehen unter Geist des Christenthums den principiellen Mittelpunkt desselben, suchen ihn aber nicht in abstrakten Sätzen, welche das Christenthum mit dem allgemeinen religiösen Geiste, mit den allgemeinen Erscheinungen rein menschlichen Lebens überhaupt theilt, sondern gerade in dem, wodurch es sich von anderen Religionen unterscheidet, in seinem specifischen Charakter. Die Vordersätze zu dieser Bestimmung haben wir theils in der allgemeinen Untersuchung über das Wesen der Religion im ersten Kapitel, theils in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums aus dem Judenthum in den beiden folgenden Kapiteln gegeben. Durch die letztere hat die zunächst versicherungsweise hingestellte allgemeine Charakteristik (Kap. I. 5.) ihren geschichtlichen Beleg gefunden. Geschichtlich bestimmt ist das Christenthum die Erfüllung des Judenthums. Die Erfüllung des Judenthums besteht aber darin, daß das Medium des Reiches Gottes, wodurch der Glaube A. T. vermittelt ist, sich selbst aufhebt in den alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesum Christum, durch welchen der Glaube N. T. an Gott nun

vermittelt ist (S. 81.). Da nun das Ziel des alttestamentlichen Glaubens das in Bundesform verwirklichte Verhältniß zu Gott ist, — ein Verhältniß, welches, da der Einzelne als bloßer gesetzlicher Träger des Reiches Gottes nicht zum vollen Selbstbewußtsein kommt, die ihn von Gott scheidende Sünde aber durch den im Reiche gegebenen Kultus nicht wirklich, sondern nur auf Hoffnung gehoben wird, über sich selbst hinausweist — so besteht die Erfüllung des Glaubens A. T. in dem N. T näher darin, daß der Einzelne durch den Glauben an Christum sich mit Gott versöhnt weiß. Es erhellt hieraus, wie in der geschichtlichen Eigenthümlichkeit des Christenthums zugleich der ewige Kern desselben gegeben ist [1]). Es ist schon nachgewiesen worden (S. 80.), wie

1) Im hohen Grade anregend ist die Abhandlung Ullmann's über den unterscheidenden Charakter des Christenthums (Stud. u. Kr. 1845. S. 7.; bes. abgedruckt), wie es sich von einem so, ich möchte sagen, reinlichen, feinblickenden Denker nur eben erwarten läßt. Das Christenthum ist nicht, wie es die griechische Kirche, in der neueren Zeit der Supranaturalismus und Naturalismus faßte, Lehre; nicht, wie es die römische Kirche des Mittelalters, in der neueren Zeit die von Kant ausgehende Richtung nahm, Sittengesetz; nicht bloß, wie es die Reformation, in neuerer Zeit Schleiermacher bestimmte, Erlösung und Versöhnung: es ist wesentlich, nur nicht in der pantheistischen Fassung der neueren Spekulation oder der von der Sünde abstrahirenden der Mystik, Einheit Gottes und des Menschen, bedingt durch die vollkommen mit Gott geeinigte, wahrhaft göttliche und menschliche Persönlichkeit seines Stifters. — Dieses Resultat können wir nun in keiner Weise theilen. Ein Mangel zuerst in der ganzen Abhandlung ist ein Schwanken in der Bestimmung des Wesens der Religion. Die Religion ist nicht bloß Intelligenz, hat aber „ein Moment der Erkenntniß in sich" (S. 28. 31.); es ist falsch, „die Frömmigkeit in die Sittlichkeit aufgehen zu lassen" (S. 26.), aber „sittliche Willensbestimmung ist ein constitutives Element in der vollen gesunden Frömmigkeit" (S. 31.); „die Beschreibung der Religion als einer Bestimmtheit des Gefühls ist eine ungenügende und in der Frömmigkeit sind auch die Elemente der Gotteserkenntniß und sittlichen Willensbestimmung u. s. w." (S. 31.). Ganz richtig. Es fragt sich nun aber, wie diese Elemente organisch in dem Wesen der Religion zusammengefaßt sind. „Das innerste Wesen der Religion ist Liebe und Ehrfurcht, durchdringendes Bewußtsein der Ab-

die drei Lebensmomente des Glaubens im Christenthum besondere Gestalt gewinnen. Solche haben sie aber in jeder Reli-

hängigkeit von Gott und der Gemeinschaft mit ihm, Hingabe des Lebens an das Göttliche" (S. 20.). „Alle Religion ist wesentlich Gemeinschaft des Menschen mit Gott" (S. 42.). „Die Religion ist ihrer Natur nach Liebe, Liebe des Göttlichen, die hinwiederum wurzelt in der erfahrenen Liebeserweisung Gottes; sie ist ein in sich selbst kreisender Strom, ausgehend als die ursprüngliche schöpferische Liebe Gottes zu dem Menschen, wieder zurückkehrend als die hierdurch erzeugte menschliche Liebe zu Gott, ein Strom des lebendigen Wassers von Gott zu Gott" (S. 47.). Alle diese zum Theil rhetorischen Paraphrasen können den fehlenden Begriff nicht ersetzen. Wir müssen ferner gegen die aufgestellte Ansicht über die Person Christi protestiren. „Das Christenthum", heißt es S. 58., „ist diejenige Religion, welche in der Person ihres Stifters die von jeder andern Religion angestrebte, aber nicht erreichte Einheit des Menschen mit Gott in der That verwirklicht und von diesem schöpferischen Mittelpunkte aus durch Lehre und sittliche Wirkung, durch Erlösung und Versöhnung den Einzelnen und die Menschheit zu ihrer wahren Bestimmung, zur vollen Gemeinschaft, zur Einheit mit Gott, in der sich alles Menschliche und Natürliche heiligt und verklärt, zurückführt." Christus ist also der Mensch, in welchem das religiöse Leben in absoluter Vollendung erschienen ist, in welchem die Einheit mit Gott, zu der alle Menschen bestimmt sind, alle Christen kommen, ursprünglich und ohne Trübung der Sünde gegeben ist, während sie bei den Christen abgeleitet und durch den Proceß der Erlösung von der Sünde hindurchgegangen erscheint. Ganz wie bei Schleiermacher bleibt Christus, wie alle Christen, wesentlich Mensch, nur daß er als idealer Mensch einzig in seinem Geschlechte dasteht. Derselbe Geist Gottes, welcher uns mit Gott vereint, ist auch der Grund seiner Einheit mit Gott. Nur ist er eben absoluter Träger des h. Geistes. Die Aussprüche Ullmann's in seinem Antwortschreiben an Strauß (Stud. u. Kr. 1838. S. 310 ff. 334 ff.) dienen zum Beleg und zur Erläuterung. Schwer ist es nun freilich zu bestimmen, was Ullmann unter h. Geiste versteht. Stellen, wie S. 335. in der letzt ang. Abh.: Wenn jede Religion, sofern sie ächte Frömmigkeit ist, auf eine Mittheilung Gottes an den Menschengeist, auf eine Kundgebung des Göttlichen in dem Menschen sich stützt, so setzt jede neue höhere Entwickelung auf dem religiösen Gebiete ein vollständigeres Durchdrungensein von dem göttlichen Geiste voraus u. s. w., beurkunden einen sehr weiten Begriff. Da, wo in unserer Abh. jene Einheit mit Gott in Christo näher bestimmt wird (S. 47 ff.), wird das göttliche Leben in ihm auf Liebe reducirt.

gion. Warum, könnte man fragen, muß überhaupt der allgemeine religiöse Geist zu einer besonderen, positiven Religion

„Auf dieser vollen Liebesgemeinschaft ruht die sittliche und geistige Einheit zwischen Gott und Mensch, die das allgemeine Kriterium des Höchsten auf diesem Gebiete ist. In Christo lebte und wirkte der göttliche Geist ohne Schranke und Hemmung, in ununterbrochener Kraft; sein Wille war an den göttlichen ganz hingegeben, von dem göttlichen vollständig durchdrungen; er und der Vater sind eins; der Bund der Einheit zwischen Gott und Mensch zeigt sich als geschlossen, die sichere Bahn für ein neues Leben der Menschheit geöffnet." Man sieht, wie die Begriffe in einander übergehen. Es scheint, als ob Ullmann unter h. Geiste nicht ein neu in den Menschen hereintretendes göttliches Leben versteht, wie die Schrift, sondern die höchste Blüthe des religiösen Lebens. Jedenfalls ist das vorweltliche Logosbewußtsein in Christo gestrichen. Es streitet also diese Fassung mit dem, was wir (Kap. III. 4.) als Bibellehre erkannt haben. Ein mystisches Dunkel ruht endlich auf der Art und Weise, wie die in Christo realisirte Einheit zwischen Gott und Mensch sich über die Gläubigen verbreiten soll. Auf die Lehre wird (S. 51.) wenig Nachdruck gelegt. „Sie ist nicht einmal das Ursprüngliche und Hauptsächliche, sondern sie ist wesentlich nur Ausdruck des Lebens, Trägerin und Bewahrerin für das, was als das wahrhaft Neue und Schöpferische in der Person und Erscheinung Christi war." „Nicht die Lehre Christi, sondern Er selbst, seine Person ist die Offenbarung, welche das Christenthum bietet, und darum liegt die Offenbarung, die nicht sowohl durch ihn, als vielmehr in ihm gegeben ist, nicht in irgend einem Theile dessen, was von ihm ausgegangen ist, sondern in dem ungetheilten Ganzen seiner Persönlichkeit und Erscheinung u. s. w." So consequent diese Stellung der Lehre vom Ullmann'schen Standpunkte aus erscheint, so wenig stimmt sie doch mit dem Amte, welches sich die Apostel zuschreiben, nämlich nicht bloß von den erlebten Thatsachen zu zeugen, sondern aus Offenbarung zu verkünden, was jene Thatsachen dem Glauben zur Versöhnung mit Gott sind (Kap. III. 6.). Die Kraft, zur Einheit mit Gott zu erheben, der bloßen Anschauung jener Einheit in Christo beimessen, wäre sehr äußerlich und nicht stimmend mit dem, was Ullmann über den Unterschied zwischen Begriff und Leben gegen die spekulative Schule festsetzt; einer, mit der Anschauung gegebenen, sittlich religiösen Erhebung, stark pelagianisch; einem von Christo ausgehenden Lebensstrome, bei der großen Breite und Weite in der Begriffsbestimmung des heiligen Geistes unklar, magisch, wie sich Strauß über die verwandte Schleiermacher'sche Ansicht richtig ausdrückt, und schriftwidrig, da das N. T. (Kap. III. 4.) nur dem zur Rechten Gottes er-

fortgehen? Es ist eine weltgeschichtliche Thatsache. Der Naturalist erklärt sich die Nothwendigkeit aus dem Bedürfnisse der Masse nach Auktorität, erkennt aber jeder positiven Religion, das Christenthum ganz besonders eingeschlossen, nur so viel Wahrheit zu, als jene allgemeine Religion in ihr zu ihrem Rechte kommt. In diesem Sinne sagt der Dichter:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,

Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion.

Da indeß jenes Zurückgehen auf die Naturgrundlage aller Religion von dem Zweifel ausgeht, so kann es in dem allgemei-

höhten Sohne solche Macht über den heiligen Geist zuschreibt. Wohl stellt das apostolische Wort, insonderheit, wie Ullmann richtig bemerkt (S. 58.), Johannes, dem Glauben das Ziel einer Lebenseinigung mit Gott durch den von Christo ausgehenden Geist. Allein, subjektiv angesehen, ist die Mittheilung des h. Geistes bedingt durch den Glauben, welcher in Christo die Gerechtigkeit ergreift (Kap. III. 7. 8.). Daß aber diese Bedingung, die Rettung der Seele aus Gnade durch den Glauben, der beherrschende Mittelpunkt ist, welcher auch dem neuen Leben seine Stellung anweist, erhellt aus dem Ausdrucke Gnade für das neue Leben. Davon unten ein Weiteres. Aber auch objektiv angesehen. Wir suchten oben (Kapitel III. 4.) nachzuweisen, wie die Lehre, welche sich nach Form und Inhalt in den heiligen Geist aufhebt, an die Person Christi, in welcher der heilige Geist ohne Maßen verschlossen ist, verweist. Allein wir fanden auch, wie mit der Trägerschaft des h. Geistes die Person Christi nicht erschöpft ist. Es folgt somit nicht daraus, daß, das Leben im h. Geiste darzustellen, der letzte Zweck der Sendung Christi gewesen ist. Man muß ihn nach den einstimmigen Aussprüchen Christi und der Apostel durchaus darin suchen, die Sünder zu retten. Nur so hat Christus den alten Bund erfüllt. In seinem Blute ist der neue Bund; den Gekreuzigten verkündet der Apostel. Es fehlt überhaupt der Ullmann'schen Abh. an historischer Begründung. So enthält die Charakteristik des Judenthums (S. 45.) zum Theil unzureichende, zum Theil sehr gewagte Sätze. Das Ganze erscheint mehr als ein Vermittelungsversuch zwischen den modernen Auffassungen, wie auch der Titel besagt. So bildet denn einen Grund für die projektirte Bestimmung, welche der Kirche der Zukunft als Aufgabe überwiesen wird, daß sich von diesem Punkte aus Alles am besten erklärt und gliedert (S. 51.). Darüber ist bisher noch keine Auffassung des Christenthums in Verlegenheit gewesen. Daß hier die optischen Täuschungen zu Hause sind, bedarf keiner weiteren Ausführung.

nen religiösen Geiste, der als unmittelbare Lebensbestimmtheit den Kanon der Wahrheit nicht in sich trägt (Kap. I. 1.), sich nicht befriedigen: es muß zur Vernunft, als dem Quell der religiösen Wahrheit, fortgehen. Der Naturalismus findet seine Wahrheit im Rationalismus. Wir haben aber gesehen, wie die religiöse Idee ohne ein Organ des Lebens, das wir im Glauben fanden, in der Luft schwebt (Kap. I. 4.). Des Glaubens letztes Ziel ist Gemeinschaft mit Gott. Diese ist aber im Glauben an sich noch nicht gegeben: der Glaube ist nur das Organ dafür. In dieser Gemeinschaft handelt nicht bloß der Mensch, indem er sein Ich opfernd sich zu Gott erhebt, sondern auch Gott, indem er sein Leben mittheilt. Das unmittelbare Handeln Gottes, um sein Verhältniß zur Menschheit zu bestimmen, ist Offenbarung. In welcher positiven Form nun sich dieß Verhältniß zwischen Gott und Menschheit verwirklicht, ist im allgemeinen Wesen der Religion nicht bestimmt, kann von der Vernunft a priori nicht erkannt werden. Gesetzt, dieß Verhältniß habe sich in der Form eines mit Abraham angeknüpften Bundes verwirklicht: kann die Vernunft dieß auf logischem Wege finden? Wie die Vernunftidee ohne ein Organ des Lebens, so ist dieß Organ des Lebens ohne ein positiv bestimmtes Verhältniß zwischen Gott und Mensch unwirklich. Jede Religion macht nun den Anspruch ein solches Verhältniß wirklich zu vermitteln. Die Gründe für ihre Wahrheit sind objektiv die Offenbarung, subjektiv die Erfahrung. Andere Gründe hat auch das Christenthum nicht. Womit beweist nun das Christenthum sein Recht, die absolute Religion zu sein? Die Aufgabe, das Wesen des Christenthums als der absoluten Religion darzulegen, hat die Apologetik. Seit Schleiermacher's Anregung hat sie den religionsphilosophischen Weg eingeschlagen [1]). Die spekulative

1) Lechler, über den Begriff der Apologetik (Stud. u. Kr. 1839. S. 649. ff.). Drey, Apologetik S. 28.: — Wie die Apologetik ihre Principien aus der Religionsphilosophie, so nimmt sie ihren Stoff aus der Religionsgeschichte; allgemein ausgedrückt heißt dieß also so viel, die Apologetik nimmt ihre Elemente theils aus der Philosophie, theils aus der Geschichte. — Am meisten Ernst mit diesem Begriffe macht Staudenmaier in s. Encyclopädie.

Schule ist ihr mit dem Nachweise, daß im Christenthum die Religion ihre absolute Verwirklichung gefunden habe, entgegengekommen. Allein — um nicht von den warnenden Excessen dieser Schule zu sprechen — einen Beweis, welcher ein ganz anderes Wesen des Christenthums begründet, als das ist, welches sie auf historischem Wege gewinnt, muß die Apologetik ablehnen. Und zu theuer erkauft ist noch überdem dieser Beweis. Alle heidnischen Kulte erscheinen auf diesem Standpunkte als nothwendige Stufen, welche der sich entwickelnde Menschengeist durchschreiten mußte, ehe er zu jener letzten Höhe sich erheben konnte. Solche Stellung kann aber die Apologetik nur dann dem Heidenthum einräumen, wenn sie von der klaren Schriftlehre ganz absieht (Kap. III. 8.) [1]). Ueberhaupt wird die Apo-

1) Viel Schein hat die geistvolle Auffassung von Braniß in s. Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, die einen wesentlichen Schritt über Hegel hinaus dem positiven Christenthum sich nähert. Sie erkennt dem Judenthum eine es vom Heidenthum wesentlich scheidende Dignität zu. Dasselbe hat allein die Idee des überweltlichen Gottes. Doch strebt es in seiner Entwickelung dahin, immer mehr Fuß auf dem Boden der Natur und Menschheit, im Diesseits, zu fassen. Von der Natur geht das Heidenthum aus. Die Grundlage des göttlichen Lebens in der Natur sucht China im Unorganischen, Indien in der Pflanzenwelt, Egypten im Thiere, Persien im astralischen, Griechenland im menschlichen Leben. Der höchste Gedanke, welchen die griechische Welt, die Blüthe des Heidenthums, besonders in der Philosophie aus sich erzeugt, ist die Einheit des Menschen mit Gott. In Christo, dem menschgewordenen Gott, finden beide Welten, Judenthum und Heidenthum, ihre Erfüllung und höhere Einigung. — Vorsicht in der Annahme dieses Resultates wird den aufmerksamen Leser schon die Bemerkung lehren, daß bei Braniß die Erscheinungen, nicht selten nach flüchtigen Analogien, sich leicht decken. Ich wenigstens vermag die Schlaglichter nicht zu sehen, welche die Unterscheidung einer epischen, lyrischen, dramatischen Epoche auf Geschichte und Philosophie der Griechen werfen soll (S. 101.). Der Pharisäismus soll der hebräische Stoicismus, der Sadducäismus der hebräische Epikuräismus sein (S. 327.). Will man einmal parallelisiren, so ist der Sadducäismus dem Principe seiner Tugend nach offenbar am meisten mit dem Stoicismus verwandt, wenn man schon nicht so weit gehen wird, mit Köster die Namen in Verbindung zu bringen. Wenn das Judenthum als letztes Ergebniß die Idee der Menschwerdung Gottes ausspricht, diese Idee

logetik auf philosophischem Wege, wenn sie auch von der richtigen Gottesidee ausgeht, dem Lebensgeiste der Religion sein historisches Recht widerfahren läßt, wohl die Mängel der heidnischen Kulte aufweisen können, in dem Christenthum ewige Gedanken, aber nicht den letzten Grund seiner ewigen Wahrheit. Der kann bloß sein, daß das Christenthum das Verhältniß zu Gott, welches die anderen Religionen nur anstreben, wirklich in absoluter Vollendung bringt. Dafür kann es aber nur einen historischen Beweis geben, daß nämlich in ihm die Offenbarung, deren Bedürfniß alle Religionen aussprechen, wirklich erfolgt ist, und einen inneren Beweis, daß in ihm wirklich das göttliche Leben, das sich selbst als alte Wahrheit verbürgt, mitgetheilt wird: das Zeugniß des h. Geistes. Beide Beweise liegen jenseits der Grenzen der Philosophie. Später, wo wir das Verhältniß zwischen Wort und Geist entwickeln wollen, werden die bereits in der biblischen Darlegung gegebenen Andeutungen über den historischen Charakter der christlichen Offenbarung wie über die innere Zeugenkraft des göttlichen Lebens aus Christo ihre nähere Begründung finden. Wenn auch im dunkeln Spiegel: aufgegangen ist uns doch eine Ahnung der himmlischen Weisheit in der Entwickelung jener Offenbarung. Die Nothwendigkeit einer Offenbarung hat der ältere Supranaturalismus aus dem Bedürfnisse nach einer die Einsicht der Vernunft überschreitenden Belehrung, der spätere s. g. rationale daraus begründet, daß auch die dem Menschengeiste zugängliche Wahrheit nur unter höherer Sanktion die rechte Einheit, Kraft und Wirksamkeit finde. Es irren beide

sich im Schooße des Judenthums realisirt, so erfüllt Christus doch nur das Judenthum. Nun ist Christus auch der Mensch, welcher Gott ist. Aber die Idee des Heidenthums von der Vergöttlichung der Menschen bezieht sich nicht auf Einen, sondern auf das ganze Geschlecht, würde also seine Erfüllung nur dann im Christenthum finden, wenn durch Christum alle Menschen Gottmenschen würden, wovon das Christenthum nichts weiß, sondern nur die neuere Philosophie. Die Schrift spricht wohl, wie wir a. a. O. sahen, von einer Vorbereitung in der Heidenwelt auf Christum, setzt aber die Erfüllung gerade dahin, daß der Heide die ganze Substanz des Heidenthums aufgiebt, um als Einzelner auf den aus jüdischer Wurzel entsprossenen Baum des Reiches Christi gepfropft zu werden.

Gestalten des Supranaturalismus darin, daß sie das Wesen des Christenthums als Lehre bestimmen. Darin stehen sie mit ihrem Gegner, dem Rationalismus (dem sie auch sonst wahlverwandt genug sind), auf einem Boden. Vielmehr, wie wir es in der obigen Bestimmung schon aussprachen, liegt die innere Nöthigung des religiösen Geistes, sich an Offenbarung anzuschließen, in der Voraussetzung, daß Gott, um ein Verhältniß mit der Menschheit einzugehen, handeln, seinen Willen kundthun, sein Leben mittheilen müsse. Durch Abraham, durch Moses, durch die Propheten, durch Christum offenbart Gott nicht sein Wesen, sondern seinen Willen, einen Bund mit der Menschheit zu schließen. Zur näheren Begründung und Bestimmung der Offenbarung ist aber wesentlich die Thatsache, daß die in der Menschheit herrschende Sünde das auf sittlicher Grundlage ruhende Verhältniß des Menschen zu Gott aufhebt. Soll eine Gemeinschaft zu Stande kommen, so muß vor Allem Gott seinen Willen, die Menschheit mit sich zu versöhnen, kundthun. Solche Geneigtheit Gottes ohne Weiteres aus dem Begriffe der göttlichen Liebe voraussetzen (wie das moderne Bewußtsein thut), kann nur eine leichtfertige Ansicht von der Heiligkeit Gottes und eine flüchtige Erkenntniß der Sünde. Gesetzt, die göttliche Heiligkeit könnte bestehen, wenn Gott die Sünden fortwährend ignorirte um des mancherlei Guten willen: würde dann Gott das Menschenleben lieben und liebend achten, wenn er eine solche mächtige Lebensseite für nicht vorhanden ansähe? Erscheint nicht vielmehr in der heiligen Strenge, die sich nicht mit einzelnen guten Seiten abfinden läßt, die den Menschen ganz heilig will, eine wahrhaft hochachtende Liebe? Was hälfe es denn, daß Gott die einzelnen Sünden fortwährend übersähe, wenn doch alle Reue und Vorsätze die böse Wurzel der Sünde nicht heben, ein neues Leben in den Menschen pflanzen könnten? In Christo hat Gott nicht nur seinen Willen, die Menschheit zu Gnaden anzunehmen, geoffenbart, sondern auch das Mittel der wirklichen Versöhnung geboten in dem Mittler des neuen Bundes in seinem Blute, als Frucht dieses Todes, mit dem der Mensch seinem alten Adam abstirbt, ein Leben an's Licht gebracht, das Sünde und Tod überwältigt.

2. Schrift und geschichtliche Forschung deuten vereint auf Asien als die Wiege der Menschheit. Das Urvolk freilich liegt über dem Rande der Geschichte [1]). Was die Schrift aussagt, daß nämlich von Noah, dem zweiten Stammvater, ein reiner Begriff von dem Allerhöchsten und seinem Naturbunde mit der Menschheit ausgegangen sei, bewahrt in Abraham's Familie, bekannt von Priestern wie Melchisedek und Jethro, das hat eine tiefeindringende Kenntniß des Morgenlandes zur Erklärung des religiösen Lebens gefordert [2]). Noch ist im Morgenlande die Religion eine Macht, welche, geweiht durch graues Alterthum, an Offenbarung angelehnt, in heiliges Dunkel gehüllt, verfestigt durch die Auktorität der Priester, dem Wandel des Tages nicht erliegt, allen Lebenskreisen den Charakter giebt, die Freiheit des Einzelnen in ihre heiligen Schauer verschlingt. Die Natur, welche dem Morgenländer das Unendliche deutet, leiht auch ihr ewig Einerlei seinem Glauben, dessen Bekenntniß die Kunst der dauerndsten Gestalt der Natur, dem Steine, aufprägt, daß er es für die Ewigkeit bewahre. An der Pforte der weltgeschichtlichen Völker des Morgenlandes stehen die Indier. In den Veden wird das einsam über den Wassern schwebende Unendliche, Brahma, von innerer Zeugungslust gedrängt, sein in Selbstanschauung erfaßtes Wesen zur Welt herauszugebären. Das Urbild, nach dem sich Alles gestaltet, ist der Mensch; in ihm erkennt Brahma den vollendetsten Ausdruck seines Wesens. Es ist aber diese Zeugung ein Opfer [3]),

1) Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. S. XXI. ff.

2) A. W. von Schlegel i. d. Vorrede zu Heymann's Uebers. v. Prichard's egypt. Mythol. S. XVI.: Je mehr ich in der alten Weltgeschichte forsche, um so mehr überzeuge ich mich, daß die gesitteten Völker von einer reinen Verehrung des höchsten Wesens ausgegangen sind; daß die magische Gewalt der Natur über die Einbildungskraft des damaligen Menschengeschlechtes erst später die Vielgötterei hervorrief und endlich in dem Volksglauben die geistigen Religionsbegriffe ganz verdunkelte, während die Weisen allein im uralten Heiligthum das uralte Geheimniß bewahrten. Demnach scheint mir die Mythologie der zuletzt entwickelte und wandelbarste Theil der alten Religion zu sein.

3) Bopp, Conjugationssystem d. Sansk. S. 276.

in welchem Brahma sich seiner Unendlichkeit begiebt. Von der Welt des Lichtes, in welcher die Sonne am reinsten Brahma's Wesen darstellt, geht die Entfaltung durch die vom Monde beherrschte Welt der Luft, in welcher Licht und Finsterniß sich kämpfend begegnen, bis zur Dunkelheit der Erde. Doch „liegt in ihm die Welt verschlungen; von ihm geht sie aus; er ist in die Geschöpfe verflochten und eingewebt mit verschiedenen Gestalten des Sein" [1]). So mochte denn der Volksglaube jenes Allleben in eine Welt von Geistern zertheilen, die den einzelnen Gebieten des Lebens vorstehen. Jenen drei Welten entspricht in des Menschen Leibe Kopf, Brust, Nabel; auch die Seelen zerfallen in Klassen, die in jenen Welten ihre geistige Bestimmung finden. Indeß vermag der Mensch, durch freie Entwickelung die Stufen der Schöpfung zu überschreiten. Wenn das Unendliche durch ein Selbstopfer in die Endlichkeit eingegangen ist, so soll der Mensch durch das Opfer alles endlichen Lebens sich zur Einheit erheben mit dem Weltgeiste, der Alles durchzieht [2]). Wohl liegt in den Veden ein sittliches Element, aber es ist bloßes Reinigungsmittel, durch welches der Mensch aus dem Endlichen in das Unendliche sich erhebt. Die einzige Sünde im indischen Leben ist die Endlichkeit. Die Versöhnung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit ist das Ziel indischen Strebens. Im Leben wollte sie nie erscheinen. Zwischen den Gegensätzen der glühendsten Hingabe an die Welt, der leidenschaftlichsten Erregung und dann wieder einer contemplativen Ruhe, die in

1) Bopp S. 281.

2) Stuhr S. 86.: Der Verbindung mit dem göttlichen Geiste sich bewußt zu werden, und so zur wirklichen Gemeinschaft mit demselben zu gelangen, in sich selbst die höchste Seele als allgegenwärtig in allen Geschöpfen zu erkennen, und so in den höchsten Geist, ja in das allmächtige Urwesen verschlungen zu werden, darin besteht der Zweck der höchsten Buße für die einzelne Seele. — In der Bhagavadgita ist Krischnas der Allgeist, der Alles erfüllt, obwohl er nicht in das Allleben aufgeht. Die Vedanta stellt wieder Brahma als das Ziel, mit dem sich der Geist einigen soll, dar (O. Frank, Vedanta-Sara. S. 42 ff. Vgl. S. 5.). — Wir heben diesen Punkt hervor, weil er in der indischen Religion die Stelle einnimmt, welche die christliche dem h. Geiste zuerkennt.

den Wogen des endlichen Lebens nur das unbewegte Himmelsblau sieht, hat der Indier nie die wahre sittliche Mitte gefunden. Ein treuer Ausdruck dieses Lebens ist die indische Poesie. Sie weiß so sinnig zu deuten, was die zum Himmel geschwungenen, metalldurchklungenen, Einsiedler hegenden Berge, das großartige Pflanzenreich von dem weltabbildenden Lotus bis zu den Knospen, welche, wie die Gitogovinda sagt, nagend in die Herzen bekümmerter Liebenden bringen, die reiche Thierwelt von dem weisen Elephanten bis zum stillen Hansa dem Menschen sagen wollen, und, weil doch alle endlichen Erscheinungen die verschwebenden Formen des Allgeistes sind, schaltet dann mit der ungezügeltsten Willkür der Phantasie in den festen Gestalten der Welt, oder wirft sich in maßlosen Schilderungen in die Fülle des Lebens, als ob sie auf diesem Wege das unendliche Leben in die Brust hineinreißen wollte. Scheint es doch, als ob in jenen riesenhaften Felsenbauten der Indier das Endliche in das Unendliche zurückdehnen wollte. Es erwachte der poetische Trieb, als ein geschichtliches Leben anbrach. Da schien es, als ob die sittliche Mitte zum Rechte kommen sollte. Es trat der Gott jener Mittelwelt der sittlichen Kämpfe, Wischnu, verkörpert in die Welt ein, um ihr Beistand zu bringen in ihren Kämpfen, ein Reich des Friedens heraufzuführen. Eine Folge des erwachten sittlichen Selbstgefühls war eben die Poesie, welche freithätig die Mächte des Lebens aus dem Geiste reproducirte. Sie lieh den schwankenden Vorstellungen feste Gestalten. Sie bildete, indem sie zu Brahma, dem Herrscher der Lichtwelt, noch Wischnu, den Gott jener Mittelwelt, und Sivas, den zerstörenden, aber in der Zerstörung belebenden Gott des irdischen Feuers, hinzufügte, die indische Dreieinigkeit (Trimurti) aus[1]. In den Veden und

1) Hegel, Philos. d. Relig. I. S. 299. findet die indische Dreieinigkeit darum dem Begriffe nicht entsprechend, weil in Sivas, welcher das Werden bedeute, nicht die Rückkehr in das göttliche Leben gegeben sei. Dieses Moment der Rückkehr findet aber Braniß, Uebersicht des Entwickelungsganges u. s. w. S. 38. in Sivas. Brahma ist die sich an das Negative hingebende göttliche Substanz; Wischnu sind die Dinge, sofern sie in der göttlichen Substanz Bestand haben. „Die Dinge, die in ihrer Besonderheit den sich

den beiden großen Epen geht neben der Volksanschauung die tiefere spekulative Auffassung. So lehrt in der Bhagavad-

selbst erfassenden Gott darstellen, sind in ihrer Einzelheit vielmehr nicht Gott und der Gott in ihnen ist es, der ihre Einzelheit negirt und zerstört. Der Gott in dieser vernichtenden Eigenschaft ist Sivas. In der von Sivas ausgehenden Zerstörung des Einzelnen wird jedoch das darin gefaßte Leben von der ihm negativen Substanz befreit und als reine Lebensthätigkeit wieder hergestellt; und weil hiermit eine neue Hingebung an die Substanz als unmittelbare Folge gefaßt ist, so ist Sivas nicht bloß der zerstörende, sondern mittelst der Zerstörung die Zurückführung der Dinge in Brahma und so die neue Erzeugung setzende Gott." Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. I. S. 11. faßt Brahma als die Immanenz Gottes und der Welt, in welcher Gott allein das Seiende, die Welt das Nichtseiende ist, Wischnu als die Welt in ihrer immanenten Identität mit sich selber, Sivas als die Natur in ihrem sich stets wiederholenden Processe des Setzens und Aufhebens. Zwar bewege sich der göttliche Lebensproceß zur Natur als der Einzelheit fort, bleibe aber in dem äußerlichen sinnlichen Naturleben stehen, ohne aus dem zweiten und dritten Momente zum ersten sich zurück zu bewegen. Sonach habe allerdings Hegel Recht. Aber es dürfe doch nicht vergessen werden, daß jedes Moment wieder Totalität sei, Wischnu und Siva auch Brahma seien. Die Identität sei sonach vorhanden, nur sei es eben nicht die wahrhaft concrete. — Allerdings legt sich Krischnas in der Bhagavadgita bei, was sonst nur von Brahma ausgesagt wird. Allein der einseitige Standpunkt einer Periode, die ihrem innersten Wesen nach Krischnas hervorheben mußte (Stuhr S. 131.), kann die Totalauffassung nicht bestimmen. Wenn für die Absolutirung des Sivas noch bessere Belege beigebracht sein werden, als die aus Hegel angeführten, dann wird erst zu untersuchen sein, ob hier nicht ein Einfluß der Saiwas vorliege. Dafür, daß sich das Moment der Rückkehr nicht will finden lassen, liegt doch der innere Grund sehr nahe. Die Veden kennen nur Brahma. Die drei Welten drücken die Stadien seiner Verendlichung aus, die Erde die unterste. Wenn nun der mythische Geist der späteren Periode den beiden anderen Welten besondere Herrscher giebt, so scheint ziemlich klar zu sein, erstlich daß man die indische Trimurti nicht rein logisch construiren, zweitens Wischnu und Sivas nicht für gleich nothwendige Momente in dem göttlichen Lebensprocesse erklären darf. Es sind immer niedrigere Erscheinungen des Unendlichen im Endlichen, so daß, wenn die Veden vier Welten annähmen, unbedenklich noch eine vierte Gottheit hinzutreten könnte. „Die Trias der drei indischen Götter", sagt Baur S. 10., „gilt längst als eine der sprechendsten

gita, einer Episode des Mahabharata, Krischnas das höchste Gut in der Vereinigung mit seinem, die Welt durchwirkenden Geiste erkennen, als zu welcher die Entsagung von allem endlichen Leben führe. Bald trat jener spekulative Geist auf eigene Füsse. Noch sucht die Vedantaphilosophie die Lehre der Veden mit ihren Ideen zu begeisten und zu stützen, etwa wie der Neuplatonismus den altgriechischen Glauben. Wenn in dieser aber zur Gotteinheit der Weg sittlicher Opferung führt, so legt die Sankhya die Vermittelung in das Wissen. Der freithätige Geist, der uns in der poetischen Periode begegnete, entbindet sich in der Philosophie dahin, daß er im Selbstbewußtsein nicht nur das Maß aller Wahrheit, somit auch aller geweihten Ueberlieferung, sondern auch den alleinigen Weg des Heils findet. Die Spitze dieser Entwickelung ist die Weisheit (Budh) des Buddhaismus. Aufgelöst hat das Ich alles objektive göttliche Sein: nur eine endliche Welt, in welcher eine dunkle Nothwendigkeit Ursachen und Wirkungen ordnet (Ortschilang), steht ihm gegenüber. Das Unendliche aber, dessen göttliche Realität das Ich in sich verschlungen hat, will es durch den Proceß einer sich immer höher steigernden Abstraktion, deren Stufen die Welt des Verlangens, die farbige, die form- und farblose, endlich Nirwana, das reine Nichts, sind, aus sich erzeugen und in sich darstellen. Vollkommen erreicht hat dieß Ziel nur Buddha; doch mögen nach der Vollendung

Analogien der christlichen Wahrheit, die die heidnische Religion aufzuweisen hat, und in der That läßt sich kaum verkennen, wie die allgemeine logische Grundform, auf welcher die christliche Lehre von der Dreieinigkeit beruht, hier deutlicher als sonst irgendwo innerhalb der Sphäre der heidnischen Religion hervortritt." Wenn man die christliche Trinität logisch betrachten will, so ist der himmelweite Unterschied von der indischen Trimurti, daß diese die Momente des Weltprocesses, jene die Momente des vor- und überweltlichen Lebensprocesses in Gott; diese die Stufen der Verendlichung des Unendlichen, jene gleich unendliche Lebensformen in Gott zum Inhalt hat. Die Verkörperungen des Wischnu können nur in Betracht kommen, sofern ihr Zweck ist, den sittlichen Wirren des Lebens zu steuern. Ein Verhältniß des Sivas zum h. Geiste wird wohl Niemand im Ernste behaupten wollen. Das Moment des h. Geistes haben wir ganz wo anders nachzuweisen gesucht.

seiner Weltperiode noch andere Buddha's auftreten. Ihm nahe stehen die heiligen Bodhisatua's; auf niederen Stufen blieben Andere stehen. Wer auf höchster und hoher Stufe steht, der hat die Kraft, auch Andere emporzuziehen, wenn auch nicht in seine Höhe. — So seltsam erscheint es auf den ersten Blick, daß sich der indische Geist aus dem Reichthum des Lebens in diese „Nichtslehre" zurückzieht. Doch haben wir im Charakter der Indier schon einen psychologischen Grund nachgewiesen. Es ist ein Gesetz, erwiesen im Leben der Völker und Individuen, daß diejenigen, welche sich in alle Lebensgeister genießend versenken, ohne es zum Niederschlage einer sittlichen Persönlichkeit zu bringen, mit dem Gefühle eines verfehlten Lebens abtreten und in der blasirten Stimmung, daß Alles nichtig und eitel sei. Wohl ist der Gedanke, daß der Mensch zu dem Göttlichen sich verhalte, wie das Endliche zum Unendlichen, daß er durch Opferung des Endlichen sich zum Unendlichen erheben müsse, richtig. Aber dem endlichen Ich fehlt das sittliche Bewußtsein. Mit diesem würde es sich in seiner Endlichkeit dem Göttlichen gegenüber berechtigt wissen, nicht in der Endlichkeit, sondern in der Sünde das Trennende erkennen, eine Gemeinschaft erzielen, in welcher das Göttliche nicht seine Unendlichkeit, der Mensch seine Creatürlichkeit verlöre. Es scheint das Unendliche so groß in seiner Selbstopferung, so reich in der Mittheilung seines Lebens an die Welt; aber nicht aus freier Liebe, sondern aus Hunger nach Existenz, um seine leere Unendlichkeit mit concretem Inhalte auszufüllen, erzeugt es die Welt: es sucht nur sich in der Welt. Weil das Unendliche, dieser rein negative Begriff nach indischer Fassung, seine eigentliche Realität nur in der Endlichkeit hat, in der Natur, und doch, um seine Unendlichkeit zu behaupten, das Endliche nur auflösen kann, so mußte nothwendig der Indier das Göttliche in der Natur suchen und doch dann wieder das unendliche Lebensziel seines Ich in der absoluten Abstraktion. Durch die letzere mußte er nicht nur zu einem starken Selbstgefühle kommen [1]), sondern auch zur Ueberzeugung, daß die Natur das Unwahre

1) Von dem Stolze jener Büßenden, von ihrer Macht über die Götter von Bohlen, das alte Indien. I. §. 16.

sei. So lag der Schritt, den der Buddhaismus that, nämlich jenes leere Unendliche sammt seiner Götterwelt zu streichen, um in unendlicher Abstraktion das Unendliche zu erstreben, nahe. Es konnte sich aber der Buddhaismus in der reinen Nichtslehre selbst nicht behaupten: er nahm mythologischen Stoff aus dem Brahmaismus auf, er erzeugte neuen, er schuf sich äußere Formen. In dieser tiefsten Verirrung — das göttliche Sein aufzugeben, das Unendliche, für welches der Mensch ist, in jener schlechten Unendlichkeit, die gleich Nichts ist, zu suchen — konnte der indische Geist selbst nicht die Lösung seines großen Themas finden [1]). Es machte sich der Brahmaismus wieder geltend (6. Jahrh.), aber durch Sektenzersplitterung, durch Aufnahme ausländischer Elemente gebrochen. Und so mag die Zeit vielleicht nicht mehr fern sein, wo die alte Weissagung, daß der indische Glauben einer Religion des Westens weichen werde [2]), ihre Erfüllung finden wird.

Egypten ist mit Unrecht als ein matter Senkling von Indien dargestellt worden. Die egyptische Natur, eine vom Nil geschaffene Oase in der Wüste, empfängt nicht, wie die indische, mit so lockenden, weichen Armen den Menschen. Sie fordert auf zu weiser Berechnung, zu klüglich ausbeutender Arbeit. So charakterisirt den Egypter ein Selbstgefühl der Natur gegenüber, ein Zug von Verständigkeit. Während der phantastisch spekulative Indier unmittelbar in die Erscheinungen der Natur das Unendliche hineinliest, scheidet der egyptische Verstand zwischen der Erscheinung und der Idee. Die äußere Erscheinung in ihrer Endlichkeit festgehalten, einem Analogon nach aber Zei-

1) „Um das Geheimniß der durch Menschenkraft erreichbaren Coincidenz des menschlichen Grundwesens mit dem göttlichen bewegen sich alle Poesien der Indier — und kein unbefangenes, ernstes Forschen wird in allen diesen Zügen das durchgreifende Gefühl des menschlichen Falles und das empfindliche Bedürfniß der Erlösung verkennen, die jedoch der unerleuchtete Mensch einzig und allein in einem unmittelbaren Verhältnisse zum göttlichen Wesen und in einer von Grund aus umbildenden Selbstwirksamkeit sucht, durch welche die erste Herrlichkeit und göttliche Natur wieder erreicht werden soll.“ Windischmann.

2) Weitbrecht, die prot. Miss. i. Ind. gegen Ende.

chen einer Idee, ist Symbol. Im Symbol durchdringen sich Idee und Erscheinung nicht objektiv, nicht innerlich: die Einheit liegt nur in dem Anschauenden. So sind die Sonne, der Nil, der Stier zugleich Symbole des Osiris. Die Grundidee der egyptischen Religion ist das Leben, das den Gegensatz des Todes überwindet. Osiris unterliegt dem Tode, welchen ihm der feindliche Bruder Typhon bereitet, um zu neuem Leben zu erwachen, wie die Sonne am Tage ihrer tiefsten Erniedrigung sich als unbesiegbar bewährt, der Nil nach seiner Abnahme von Neuem seine Fluthen segnend über das Land ausbreitet. An solchem Glauben begründet der Egypter die Hoffnung persönlicher Fortdauer nach dem Tode. Wie aber Osiris nur als Todtenrichter fortlebt, so ist das neue Leben, welches aus dem Tode aufgeht, nicht ein höheres, sondern nur ein verlängertes endliches, dem die Kunst nachhelfen muß, indem sie das Substrat des Leibes durch Mumisiren erhalten will. Noch hat sich das Bewußtsein der Persönlichkeit nicht herausgeschält aus dem Begriffe des allgemeinen Lebens. So mochte der Egypter an der Thierwelt seine Wahrheit anschauen. Nur in der Gattung lebt die Thierwelt fort. Indem der Egypter aber die einzelnen Thiere, welche ihm das Allleben vertraten, durch Mumisiren zu verewigen suchte, deutete er ahnungsvoll das Bewußtsein der Persönlichkeit an. So ringt sich denn aus dieser ganzen Symbolwelt des Todes die Weissagung der freien Persönlichkeit, welche in Gott ihr unendlich Urbild erkennt, heraus. — Egypten ist im Fortschritte gegen Indien, sofern es bereits freier zur Natur steht, sofern es das Unendliche, welches den Gegensatz überwindet und in ein höheres Leben wenigstens verschlingen soll, tiefer bestimmt, nämlich als positives. Beide aber fassen das Unendliche als Weltsubstanz, ausgeprägt und dem Menschen vermittelt in der Natur. Das Ich hat eben aus der Natur noch nicht das Bewußtsein seiner Freiheit losgerungen.

Dieses Bewußtsein sittlicher Freiheit entwickelt sich in dem Völkerzuge, welcher jenes Uebergangsland bewohnt von der Hochebene von Iran bis zu den Absenkungen von Syrien, welche in das Abendland hinüberweisen. Dem Perser hat sich der Widerstreit heilsamer und schädlicher, lichter und finste-

rer Kräfte in der Natur verklärt in den sittlichen Kampf des guten und bösen Principes. Dieser Kampf ist Weltproceß, wird in der Natur und in der Menschenwelt geführt. Aber die Natur, welche nicht als solche, sondern nur nach dem menschlichen Gesichtspunkte des Guten und Bösen, Bedeutung hat, nur der Reflex des sittlichen Kampfes ist, deren eine Halbwelt daher in sich nichtig ist, ist in ihrer Macht schon bedeutend durchbrochen von dem sittlichen Selbstgefühle des Menschen. Noch hat das Göttliche als Substanz sein morgenländisches Recht. Der Mensch ist nur ein Kämpfer in den Heeren, welche die göttlichen Fürsten beider Reiche, Ormuzd und Ahriman, gegen einander führen, um ihre Sache zu entscheiden. Aber der Sieg hängt eben davon ab, ob sich Viele aus freier Wahl für das eine oder das andere Reich erklären. Jeder Einzelne hat sein himmlisch Urbild, seinen Feruer, der sich vom Himmel hilfreich naht, wenn der Mensch auf Erden sein gutes Theil ergreift. So werden am Ende der Zeiten auch alle Einzelnen auferstehen durch die Macht Ormuzd's, „der das Saamenkorn geschaffen, das nach der Verwesung wieder herausbricht", um den Lohn ihrer Thaten zu empfangen. Rein erfunden zu werden in Gedanken, Wort und That, das ist das Höchste, was der Mensch erstreben soll. Dann lodert in ihm das Feuer Ormuzd's. Im Izeschne, Ha XXXVI. heißt es: Ich nahe mich dir, kräftig wirkendes Feuer (Oruazeschte) seit Urbeginn der Dinge, Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen (Zeruane Akerene), welche ich nicht erkläre, obwohl ich es könnte. Komm, Feuer Oruazeschte im Menschen, der auf Erden wandelt, komm, Feuer Ormuzd's Oruazeschte, komm auf's Gebet der Großen [1]). Der Feuergeist, welcher den geoffenbarten Gott mit dem unerschlossenen Unendlichen zusammenschließt, ist auch das höchste Leben des Menschen [2]). Es nimmt aber in dem Weltkampfe mehr

1) Kleuker, Zend-Avesta S. 126. Vgl. Rhode, die heilige Sage u. s. w. S. 185. 347.

2) So darf man wohl das Geheimniß, welches der Verfasser des Gebetes andeutet, auszulegen wagen. Es liegt hier eine Ahnung des h. Geistes vor, als des einenden dritten Momentes in

und mehr das Böse überhand. So wird denn am Ende der Zeiten ein Erlöser kommen, Sosiosch, um die Macht des Bösen zu brechen, die selige Unschuld der alten Zeit, an welcher seine Jugend genährt ward, herzustellen. Dann wird Auferstehung, Weltgericht, Ahriman's Vernichtung erfolgen. Auf der neuen Erde, die aus den Alles verzehrenden Flammen hervorgehen wird, wird das Unendliche, das als unsichtbare Einheit, als Schicksal über dem Kampfe schwebte, von Ormuzd und dem ganzen Lichtreiche angebetet werden. — Indem der Perser in dem Göttlichen das Ideal seines sittlichen Bewußtseins suchte, mußte ihm nothwendig ein endlicher Gott entstehen, der sich nur im Kampfe gegen das Böse behaupten kann. Das Bedürfniß des Wissens tritt zurück im Parsismus. Ein Unendliches aber und ein Unbewegtes im Kampfe der Zeiten erheischte der religiöse Geist. Dieß ist Zeruane Akerene. So entstand die Antinomie zwischen einem unendlichen Gotte, dem das Leben fehlt, und einem lebendigen Gotte, welcher nicht unendlich ist. Im Volksglauben ist sie nur mechanisch gelöst. Vielleicht daß nach der beigebrachten Stelle eine Geheimlehre eine tiefere Lösung wußte oder doch suchte. Wenn sie nicht ganz vom Volksglauben abstrahirt hat, kann sie nicht befriedigend gewesen sein. Einen concreteren Ausdruck hat das Unendliche bei den Arabern, Chaldäern, Syrern in den Bewegungen der Sternenwelt. Tief gefallen erscheinen diese Völker neben den Persern. Es waltet unter den arabischen Stämmen eine abentheuernde, ehr- und blutgierige Selbstsucht; Genußsucht breitet sich in Babylon aus; kaufmännischen Gewinn sucht der Phönicier. Aber es liegt dieser Willkür das Bewußtsein einer Freiheit zu Grunde, welche die Natur zum bloßen Mittel ihrer Zwecke herabsetzt, das persönliche Leben als den höchsten Zweck

der Gottheit, als des göttlichen Lebens im Menschen. Ueberhaupt enthält der Parsismus vielleicht unter allen heidnischen Religionen die reichsten Anklänge an das Christenthum. Dem Mißbrauche, welchen die Theologie der Aufklärung auf Kosten der Originalität der biblischen Offenbarung mit diesem Verhältnisse gemacht hat, hat Nork in seiner nicht nennenswerthen Compilation die Krone aufgesetzt. Wie der kritische Proceß der Zendschriften jetzt steht, ist das Gegentheil, Einwirkung des Judenthums, nicht unwahrscheinlich.

Zweck kennt [1]). Weil aber eben diese Freiheit nicht das sittliche Gesetz als Schranke in sich trägt, so tritt ihr dieß Gesetz als die eiserne Nothwendigkeit des Schicksals entgegen, welches in den Sternen waltet. Wie geistlos, roh, blutig ist das Götterwesen der syrischen Stämme. Noch am seelenvollsten klingt uns in dem Thammuzdienste der Schmerz über die Nichtigkeit des Lebens entgegen. Die Sage hat die Klage über den Tod des Osiris damit verwoben [2]). Im Schmerze begegnen sich die beiden Völkerzüge des Morgenlandes. Dort aber, in dem syrischen Küstenlande, erschien auch das Heil. Hatte doch, als die Hoffnung, daß von Judäa aus eine gewaltige Bewegung über den Erdkreis sich verbreiten werde (Tac. hist. V. 13. Suet. Vesp. c. 4.), das ganze Morgenland durchdrungen hatte, auch die Sternenwelt ein Zeichen für den neugebornen König der Juden. Noch im Morgenlande sollte anbrechen der Aufgang aus der Höhe, von der Heimat uralter Ueberlieferung, geheimnißvollen Glaubens das geoffenbarte Wort ausgehen, dort, wo das Göttliche noch Alles beherrscht, das Reich Gottes anheben. Kein Uebergang von dem elenden Götzendienste der Nachbarvölker zu dem Dienste Jehovah's [3]). Aber der rein

1) Stuhr, S. 387 ff.

2) Isis findet den Osiris in Byblos, wo die Adonisklage erscholl. Baur, Symbol. u. Mythol. II. 2. S. 176.

3) Die Entdeckungen Vatke's, Daumer's u. A. sind ihrer inneren Nichtigkeit zu überlassen. Für uns käme das Symbol der Taube in Betracht. Nach einer jüdischen Tradition haben die Samaritaner im Namen eines Bildes in Taubengestalt, welches sie auf dem Garizim verehrten, beschnitten (Selden, de diis Syris p. 274.). Aliam, sagt Selden, quam Semiramidis figuram hic non intelligo. Daß in Syrien der Taubenkultus verbreitet war in Verbindung mit der Verehrung der Semiramis, ist durch klassische Belege gesichert (Creuzer, Symb. u. Myth. II. S. 395.). Movers, die Phönicier I. S. 632. hält sich rein historisch an den bekannten Mythus, daß Semiramis in ihrer Jugend von Tauben ernährt wurde. Allein, da Semiramis selbst unter der Gestalt einer Taube verehrt ward, so muß die letztere wohl als das Symbol einer Idee angesehen werden. „Die als die Taube des Berges verehrte göttliche Tochter der Mutter Erde“, sagt Stuhr S. 394., „ist nicht anders zu deuten, als auf den Geist, der in dem auf Erden angesie-

sittliche Glaube der Offenbarung, die Anbetung des heiligen Gottes im h. Geiste, steht bedeutsam da als das letzte Glied jener sittlichen Völkerkette.

3. Den Griechen hat der Geist der Weltgeschichte zwischen des Morgenlandes selbstlosem Verfallensein an obere Mächte und der selbstvoll um sich kreisenden Gemüthseinsamkeit der deutschen Völker die Mitte einer freien aber substantiell erfüllten Persönlichkeit zuertheilt, zwischen des Morgenlandes Versenktsein in die Vergangenheit und dem rastlosen Fortschritte des Abendlandes die genußreiche Mitte der Gegenwart, zwischen jenem gigantischen Ringen des Morgenlandes, das Unendliche im Endlichen darzustellen und dem germanischen Zuge, alle Erscheinungen in nebelhaft verschwimmende Reflexe der Gemüthswelt aufzulösen, die schöne Mitte einer gegenständlich auf-

delten, hier heimisch gewordenen, und des Besitzes der Reichthümer, die die Erde schenkt, sich erfreuenden Menschen erwacht; die auf dem Grunde des Ackerbaues und der dadurch bedingten Ansiedelung des Menschen auf Erden beruhende geistige Ausbildung des Völkerlebens ist es, was in der Semiramis göttlich verehrt ward." Diese Erklärung lautet ganz annehmlich, ermangelt aber der Begründung. Alles spricht für Creuzer's (Symb. II. S. 398. 406. Vgl. 240.) Auffassung, daß die Taube, dem ganzen Morgenlande das Bild der Zeugung durch thierische Wärme, der assyrischen Urania als der Alles belebenden Mutter beigelegt worden sei. Die Samaritaner mögen nun dieses durch ihre Umgebung nahe gelegte Symbol auf den Geist gedeutet haben, der über den Wassern brütend schwebte. Das rabbinische Bild der Taube, als Interpretament dieser Stelle (Belege bei Wetstein u. Schöttgen), ist sehr alt, vielleicht schon vor Christo geläufig (Lücke, Comm. ü. d. Ev. Joh. I. S. 427.). Da רָחַף sonst nicht im A. T. vom Taubenfluge vorkommt, so scheint es unbedenklich, anzunehmen, daß die Tradition aus der allgemeinen morgenländischen Anschauung dieses entsprechende Symbol aufgenommen habe. Intelligitur spiritus Messiae; quum primum enim ille se super aquis legis commovit, statim facta est redemtio, sagt das Buch Sohar z. 1 Mos. 1, 2. b. Schöttgen, hor. hebr. et talm. I. p. 9. Vgl. II. p. 537 sq. Wenn also der h. Geist bei Christi Taufe die Gestalt einer Taube annahm, so war nach aller Wahrscheinlichkeit dieß Bild bekannt genug, um Erkenntnißzeichen des h. Geistes zu sein, war aber hier nicht Schöpfungs- oder Zeugungssymbol, sondern stellte, wie schon oben bemerkt (Kap. III. 2.), das sanfte, organische Hinzutreten und Bleiben des h. Geistes dar.

fassenden, Alles vermenschlichenden Anschauung. Das Wesen des griechischen Lebens war, die objektiven Gestalten rein menschlicher Sittlichkeit im Vaterlande schön darzustellen. Sittlich bestimmt waren die Griechen von jenen Kreisen geselliger Sittlichkeit, jenen Mächten des Lebens, welche im Vaterlande ihre Wirklichkeit hatten. Im weiteren Sinne war das Vaterland da, wo griechische Stämme, griechische Altäre waren; im engeren Sinne innerhalb eines durch Natur und Stammgeist abgegrenzten Gebietes. Das Vaterland ist Grund und Ziel alles Lebens. Es wies den Griechen, indem es den Sclaven die Bereitung der Bedürfnisse, den Frauen ein beschränktes Stillleben zuerkannte, frühe aus dem häuslichen Kreise heraus, um ihn an seiner Vergangenheit, seinem Gesetze und seiner Sitte, seiner Kunst und seinem Glauben zu einem Bürger zu erziehen, der nicht seiner Person lebte, sondern dem öffentlichen Leben. Das Höchste, was der Einzelne für sich erstrebte, war, das in der vaterländischen Sittlichkeit gebotene höchste Gut in seiner Person schön darzustellen (*καλοκαγαθία*), ein schöner Träger des sittlichen Geistes des Vaterlandes zu sein. Nicht mit der reflektirten Energie einer Entschlußtugend, sondern im unmittelbaren Naturzuge wurzelte der Grieche in dieser Sittlichkeit [1]). Diese Sittlichkeit

1) Bernhardy, griech. Litt. I. S. 31.: In der griechischen Humanität überwog nicht die reine Menschenliebe, sondern das physische Gesetz; aber Egoismus und niedrige Sinnlichkeit sind erst in der charakterlosen Nation aufgekommen, als die innersten Keime des Staatslebens erstorben waren. Wenn nun Sittlichkeit im Verbande zu gemeinsamen öffentlichen Zwecken ist, der sich alle mit unbewußtem Takte hingeben, so sind die Griechen bis zum Schlusse des peloponnesischen Krieges innerhalb ihrer engen Staaten wahrhaft sittlich gewesen. Sie beriefen sich auf das Mitwissen eines Jeden um die reinsten Bilder der Tugend und Schaam, welche im Innersten des Gemüthes thronten. Plato de legg. p. 698.: *δεσπότις ἐνῆν τις αἰδὼς δἰ ἣν δουλεύοντες τοῖς ποτε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν.* Auch Tennemann, Syst. d. plat. Phil. I. S. 195. trifft das Richtige: Angewöhnung an die alten Sitten und Gewohnheiten, Einflößung einer einfachen und lautern Denkungsart, Bildung des Charakters mehr durch Beispiel als durch Lehre, vorzüglich aber die Maxime, Alles zu glauben, was die Vorfahren angenommen hatten, dieß macht das Wesentliche der griechischen u. s. w.

nun mit der eigenthümlichen Anlage zu einem schönen Ganzen zu verweben ist die Meisterschaft des Lebens. Was der Grieche ist und hat, muß er darstellen, heraussprechen [1]), herausshandeln. Dieß mochte aber, weil der Grieche ein Streben nach unerreichbaren Idealen nicht kannte, im Vaterlande alles Gute, in dieser Welt alles Wahre wirklich fand, nur in der Gegenwart lebte, in frischer Kraft, in erschöpfender Vollendung erfolgen. Zur schönen Darstellung des Besten, was er zu geben wußte, bildete die Gymnastik ein entsprechendes Leibesorgan, bot die Sprache in ihrem sich ruhig wiegenden Wohllaute, ihrer Anschaulichkeit, ihrem sich gemächlich auswölbenden Periodenbau einen harmonischen Ausdruck, öffnete das Vaterland seine Spiele, Märkte, Schlachtfelder. So gab der Grieche dem Vaterlande den sittlichen Geist, welchen er lehnsweise von demselben empfangen hatte, wieder. In der schönen Darstellung des Guten, welches die Griechen kannten, hatten sie nun auch das Maß der Wahrheit. Der Zug, welcher die Griechen zur Natur führte, begünstigt von der durchsichtigen Himmelsheitre und den scharfen Umrissen griechischer Landschaften, hatte in der Natur zu viel zu suchen, um sie in einen bloßen Gegenschein des gemüthlichen Ich zu verwandeln, und doch im sittlichen Leben schon zu viel gefunden, um von der Macht der Natur verschlungen zu werden. Die klar aufgefaßten Erscheinungen der Natur bildete die Phantasie im Dienste eines unsichtbar organisirenden sittlichen Motivs zu schönen menschlichen Gestalten. Außer und über diesem Himmel mit Sonne, Mond und Sternen, dieser Erde mit ihrem Wechsel von Licht und Finsterniß, ihren Bergen und Thälern, Quellen und Flüssen u. s. w. kannte der Grieche nichts Höheres. Auch die Erscheinungen des Lebens war die Phantasie beflissen durch witzige Sprüche, Fabeln, Lieder gewissermaßen zu einem schönen Abschlusse zu bringen. Der Sinn des Schönen war es endlich, der dem

1) Noch die heutigen Griechen charakterisirt diese Redelust. „Man könnte", sagt ein Reisender der neuesten Zeit (Morgenland und Abendland I. S. 327.), „die Griechen nicht härter strafen, als durch das Verbot zu sprechen. Jetzt begreife ich, warum die Griechen tagelange Reden vor ihren Schlachten hielten."

Glauben den Ausdruck lieh. Das Göttliche war dem Griechen die sittliche Substanz, deren Träger er war. Diese Substanz, welche die Vorwelt nicht zu formen verstand, zerschlug die Phantasie in ihre einzelnen Mächte, um dieselbe zu schönen charaktervollen Gestalten zu bilden. Wie jene sittlichen Mächte im Vaterlande ihre Einheit haben, so bilden jene Göttergestalten einen Kreis auf dem Olympos. In diesen ewigen, seligen, allem Gemeinen enthobenen Repräsentanten seines sittlichen Geistes erkannte der Grieche sein Unendliches. Leicht freilich hat die Phantasie im Dienste des Schönen eine unverwüstliche Forderung des religiösen Geistes abgethan. Es kommt in dieser Göttervielheit mit ihren sich durchkreuzenden menschlichen Neigungen das Unendliche nicht zu seinem Rechte. Jene Erhabenheit und Idealität ist nur ein leichter Aether, der bleiben mochte, so lange der Mensch nur fragte, was im Reiche des Schönen möglich sei. Der ernsten Frage nach Wahrheit konnte er nicht den rein menschlichen Stoff, aus welchem die Götter gewoben waren, verdecken. Die im Vaterlande verwirklichte sittliche Substanz ist es, an welcher Götter und Menschen gemeinsam wirken. Es entwickelt sich diese Substanz geschichtlich. Und so steht denn über Göttern und Menschen die Nothwendigkeit, in welcher diese Entwickelung vorschreitet, das Schicksal. Zeus kannte sein eigenes Schicksal: er zitterte vor der Macht des Gedankens. Ihm war geweissagt worden, daß der Sohn, welchen er mit der Metis erzeugen würde, seine Herrschaft stürzen werde. Es war aber in Pallas Athene diese Weissagung nicht erschöpft [1]). Das menschliche Ich, welches in Prometheus seine titanische Freiheit den Göttern entgegensetzt, verklärt in Herkules, dem Erlöser des Prometheus, welcher sich sittlich zu den Göttern erhebt, noch beruhigt in dem Sohne der Thetis, von welchem Prometheus Gefahr geweissagt hatte, wird als Sohn der Metis, als denkendes Ich, den Olympos zerstören. So lange indeß noch der alte Glaube bestand, war das Schöne,

1) Stuhr, die Religions-Systeme der Hellenen S. 78. Künstlicher Baur, d. chr. Lehre v. d. Dreiein. u. s. w. I. S. 36.

welches den Olympos gebaut hatte, auch die Form, unter welcher sich der Mensch im Kultus mit den Göttern einte [1]). In den heitern Göttermahlen, in den sinnvollen Festreigen, in den feierlichen Chören, in den stämmeversammelnden Spielen, in den lichten, säulengetragenen Tempeln, in den herrlichen Göttergestalten boten die Menschen den Göttern den Anblick des Schönen.

Die Ionier, auf der reizenden, reichen Küste von Kleinasien erwachsen, im Leben von keiner strengen Zucht zusammengehalten, folgten ihrem durch Lage und Lebensbedingung begünstigten Triebe, in des Lebens Breite sich genießend zu ergehen, abentheuernd zu beobachten, ein heitres, elastisches Völkchen. Nichts Schöneres wußten sie dann, als wenn die Saiten des Sängers erklangen, an Bildern der Vergangenheit ihre eigene Gegenwart anzuschauen. So zeichnet seinen Stamm Homer:

Denn ich kenne gewiß kein angenehmeres Leben,
Als wenn ein ganzes Volk ein Fest der Freude begehet,
Und in den Häusern umher die gereiheten Gäste des Sängers
Melodien horchen —.

Ernster angelegt war der dorische Stamm. An Ackerbau gewiesen, aristokratisch verfaßt, alter Sitte streng zugethan, erkannte er das Ideal seines Lebens in Herkules, der nach des Lebens Schweiß und Kampf den Olympos erringt, lieh er seinem Stammgott, Apollo, einen streng sittlichen Charakter [2]). Nicht von der Außenwelt bestimmt, „nicht auf das Werden, sondern das Sein" den Blick gewandt [3]), vom sittlichen Bewußtsein ausgehend, somit innerlich, eröffneten die Dorier in der lyrischen Poesie die Welt des Gemüthes In dem jonischen

1) Darum nennt Plato im Symposion den Eros (ἔρως περὶ τὸ καλόν) den vermittelnden Dämon zwischen Göttern und Menschen. Διὰ τούτου — χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη (p. 202.).

2) Müller, die Dorier über Herkules I. S. 44.; über Apollo I. S. 306.: Wir werden um dieses Gegensatzes willen den Kultus des Apollo einen dualistischen nennen. Zugleich nennen wir das in ihm sich aussprechende Gefühl ein supranaturalistisches, ähnlich dem, aus welchem die Religion Abraham's hervorgegangen ist.

3) Müller II. S. 465.

Stamme begegnet uns auf griechischem Boden der indische Geist, in dem dorischen der persische [1]).

Seit dem siebenten Jahrhundert bereitet sich ein neuer Geist in Griechenland vor. Die Jonier erlagen den Persern; in den dorischen Staaten erhoben sich Tyrannen. Sowohl die Elegien der Jonier, als die lyrischen Gesänge der Dorier gaben den ernsten objektiven Ton auf, um sich subjektiven Interessen zu überlassen [2]). Die alte Sitte wollte nicht mehr ausreichen. So mußten Gesetzgeber den sittlichen Geist ihrer Staaten auf Principien zurückführen. Die Sprüche der sieben Weisen, die damals aufstanden, beziehen sich auf das Privatleben. Aus dem innerlichen, ernsten dorischen Geiste wuchs die mystische Theologie hervor. Sie, welche mit ihren Reinigungen den Menschen von allen irdischen Trieben läutern will, um ihn mit den Göttern zu einen, war in jenen Zeiten eine Zuflucht derer, welche sich nicht mehr in den alten Kreisen und Weisen befriedigen mochten, nach einem höheren persönlichen Leben trachteten. Wenn auch die Orphischen Geheimnisse nicht in Homer's Zeitalter fallen [3]), so sind sie doch älter als die jonische Philosophie [4]). Von der Orphischen Theologie wußte noch eine späte Erinnerung, daß ihr das Leben als eine Wache erschienen sei, der Leib als ein Grab, die Läuterung, nach welcher der Mensch zu den Göttern sich erhebe, gar ernst und schwer. Epimenides von Kreta, ein Priester des Zeus, kam nach Athen, um die Stadt zu entsühnen. Kurz, es zeigt sich ein Geist, der den öffentlichen Zwecken die privaten voranstellte, mit der alten Ueberlieferung sich nicht mehr befriedigte, sondern auf Principien drang, in der Gegenwart nicht mehr ausruhte, sondern nach höherem göttlichen Leben sich sehnte [5]) — ein subjektiver

1) Müller II. S. 405 ff. Analogien in der philosophischen Entwickelung mit Indien von Bohlen, d. alt. Ind. I. S. 328 ff. 335 ff.

2) Bernhardy I. S. 275.: Diese Dichter drängen die Poesie in einen Winkel des subjektiven Lebens und machen sie rein privatlichen Zwecken dienstbar.

3) Lobeck, Aglaopham. I. p. 297 sq.

4) Brandis, Handb. d. gr.-röm. Philos. I. S. 53.

5) Die vortreffliche Schilderung der veränderten Lebensauffassung seit Hesiod b. Lobeck, Aglaoph. I. S. 308 sq.

Geist. Aus diesem subjektiven Geiste ist die griechische Philosophie hervorgegangen.

Die jonische Philosophie folgt dem Zuge dieses Stammes in die Außenwelt: sie geht von der Natur aus. Anaxagoras, die Spitze der jonischen Philosophie, spricht ihren Charakter in der Antwort aus, die er auf die Frage, warum er das Leben dem Tode vorziehe, gab: Weil wir nur lebend die Ordnung der Welt anschauen können. Als die Substanz der Natur bestimmte Thales das Wasser. Bei Anaximander, welcher das Unendliche für die Substanz erklärte, ist schon mehr principielles Bewußtsein. Heraklit, mißtrauisch gegen die Zeugen der sinnlichen Erscheinungen, die Sinne, allein auf die Vernunft achtend, welche der Dinge Einheit schauen wolle, erkannte in der Natur ein ewiges Werden, nur in der Nothwendigkeit, an welche diese ewige Bewegung zwischen Sein und Nichtsein gebunden sei, das Wahre. Nicht Entstehen und Vergehen, sagte Anaxagoras, sondern Mischung und Scheidung der Urstoffe ist. Die Harmonie aber der Welt, das nach Zwecken geordnete Dasein, das Leben ist Wirkung des Urverstandes (ὁ νοῦς), welcher den Stoff organisirt hat. Mit diesem Principe hat Anaxagoras noch keineswegs die jonische Naturanschauung überschritten. Anaxagoras, sagt Aristoteles, bedient sich des Nous als eines Vehikels, um den Weltbau zu erklären, und zieht ihn nur herbei, wenn er um einen Grund verlegen ist. Resultat also der jonischen Naturphilosophie ist, daß die Vernunft ihr Wesen als die Substanz der Natur erkennt: die Natur zeigt sich der Vernunft als Vernunft. — Mit diesem Resultate hebt die eleatische Philosophie an. Das eine, nicht entstehende nicht vergehende, absolute Sein will die Vernunft. Dieß zu erkennen, muß der Mensch abthun die süße Gewohnheit, welche in die Sinnenwelt herablockt, unverwandten Auges den Weg der Wahrheit gehen, nur das ergreifen, was mit gewissen Gründen erwiesen werden kann [1]). Bei den jonischen Philosophen ist dieser Ernst, welcher Alles an die Phi=

1) So Dike zu Parmenides b. Sext. Emp. adv. Math. VII, 3.

losophie setzt, dieses strenge Dringen auf Gewißheit nicht vorhanden. Es liegt hierin ein sittlicher Zug, von welchem auch das Leben der eleatischen Philosophen Zeugniß ablegt. Freilich vermochten sie das abstrakte Princip des reinen, qualitätenlosen Sein als des allein wirklichen nur mit einer Dialektik durchzusetzen, in welche sich die Anfänge der Sophistik verlaufen. Dieses Sein war ihr Gott [1]). Sie haben selbst das Bewußtsein, daß dieses Sein nur dem Gedanken angehöre, nur die Selbstanschauung der Vernunft sei [2]). — Wenn in der eleatischen Philosophie die Vernunft, von der Außenwelt in sich zurückgezogen, in der logischen Bestimmung des Sein das Wesen findet, so gewinnt sie in der pythagorischen Philosophie in der sittlichen Welt eine Grundlage. Es ist diese Philosophie die schönste Blüthe der dorischen Art [3]). Wie die dorische Religion vom Materiellen abstrahirt, das Wesen und die Wirklichkeit der Gottheit in den Begriff der harmonischen Form [4]) legt, so erkennt Pythagoras das Maß als das Wesen der Welt, als das Gesetz des sittlichen Lebens an. Dieses Maß im Leben immer vollkommner darzustellen, ist die höchste Wissenschaft. In solchem Streben wird der Mensch Gott immer ähnlicher, ihm, dem unbewegten, ewigen, welterhabnen Mittelpunkte auf der Feuerwache, welchen das All harmonisch umkreist. Solche Wahrheit kann nur eine sittlich geweihte Vernunft erblicken. Daher die strenge dorische Zucht der Jünglinge, die sich in seine Schule begaben. In diesem Kreise sah

1) — τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν, sagt Aristoteles (Metaph. I. 5.) von Xenophanes.

2) Daher wird das Absolute auch als Intelligenz bestimmt:

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Ebenso Parmenides:

Ταυτόν ἐστι νοεῖν τι καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

3) Müller, die Dor. I. S. 365. Krische de societatis a Pyth. in Crot. urbe conditae scopo politico (Gott. 1830. 4.) p. 44 sq. Brandis I. S. 430. Braniß S. 110. Diese Zeugnisse würden überflüssig erscheinen, wenn nicht Ritter, Gesch. d. Phil. I. S. 352. einen Protest gegen den dorischen Charakter dieser Philosophie eingelegt hätte.

4) Müller a. a. O.

er die Pflanzstätte, mit der er das sittlich gefallene Kroton wieder heben wollte. Diese sittliche Richtung vertrat Pythagoras mit einer Persönlichkeit, welche die Nachwelt in einen göttlichen Glanz gehüllt hat.

Aus der Verwunderung, sagt Aristoteles, entsteht alle Philosophie. „Der sich Verwundernde geht von der Meinung aus, nichts zu wissen. Deßwegen ist der Freund der Weisheit auch ein Freund des Mythus (*φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πώς ἐστιν*). Denn der Mythus besteht aus Wunderbarem" [1]). Im Mythus gestaltet der Geist des Schönen das Leben nach einer Idee. Diese Idee ist in der griechischen Welt die sittliche Substanz des Vaterlandes. In der Philosophie geht dieser subjektiv gestaltende Geist einen Schritt weiter. Mit der Verwunderung fängt die Philosophie an. Unbefriedigt ist der Philosoph mit der Wahrheit, welche ihm das Vaterland in seinen Gesetzen und seinem Glauben übergiebt. Nur das ist ihm wahr, was mit seiner subjektiven Vernunft stimmt. Als ein Wunder tritt ihm die Welt so lange entgegen, bis er sie aus dem Gedanken wiedergeboren hat. Es findet also jener subjektiv unbefriedigte Geist, den wir seit dem siebenten Jahrhundert um sich greifen sehen, in der Philosophie seinen höchsten Ausdruck. Einer Richtung gehörte also die Philosophie an, welche das griechische Leben auflöste. Sie ist der Sohn der Metis. Heraklit und Anaxagoras mußten den Vorwurf hören, daß sie das Vaterland nicht achteten: Anaxagoras nannte den Himmel sein Vaterland. Heraklit und Xenophanes tadelten bitter den Homer. Anaxagoras und die atomistischen Philosophen galten für Atheisten. Pythagoras wollte der erschlafften Sitte mit dem Gedanken zu Hilfe kommen. Ein Staat aber, dessen Lebensgeist der Gedanke ist, ist, wenn überhaupt einer, sicher kein griechischer mehr. Von der attischen Philosophie unten.

4. Wir haben nun so viel geschichtlichen Boden unter uns, um die Frage nach dem Geiste des Heidenthums erheben zu können. Zunächst fragt es sich, ob die bereits dar-

1) Aristot. Metaph. I. 2. Vgl. Plato Theaet. p. 155.

gelegten apostolischen Bestimmungen (S. Kap. III. 8.) sich geschichtlich rechtfertigen lassen. In allen heidnischen Kulten finden wir die Lebensbestimmungen des religiösen Geistes (Röm. 4, 19.: *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), des Glaubens. Nur finden wir nirgends die reine Totalität desselben. Es fehlt in der indisch-egyptischen Richtung die sittliche Grundlage; in jenen vorderasiatischen Kulten kommt das Unendliche nicht zur Wirklichkeit; in der griechischen Religion weder dieß noch überhaupt der Ernst der Ueberzeugung in dem Momente des Wissens. Der Antheil an der Wahrheit, welchen die Schrift dem Heidenthum zugesteht, läßt sich nicht verkennen. Allenthalben setzen doch die Völker ihr höchstes Bewußtsein in das Göttliche. Die Forderung der Einheit Gottes macht sich in allen Religionen geltend [1]). Ueberall beherrscht den Kultus die Idee, durch Opferung des Lebens sich dem Göttlichen zu nahen. Zu dieser allgemeinen Wahrheit kommt noch eine besondere, die in jeder Religion im Mittelpunkte steht. Wirklich verhält, wie der Indier meint, die Welt sich zu Gott, wie das Endliche zum Unendlichen; wohl geht, was die Symbolwelt am Nil sagen will, aus dem Siege über den Tod das Leben in seiner höheren Wahrheit auf; das Reich Gottes ist im ewigen

1) Baur, Symb. u. Myth. II. S. 353 ff. Stuhr, d. Religions-Systeme u. s. w. I. S. XVIII.: An jeder zur Vielgötterei gestalteten heidnischen Glaubensform offenbart sich denn auch, nach irgend einer besonderen Vorstellungsweise, die Ahnung von der über der Mannigfaltigkeit des Lebens waltenden höheren geistigen Einheit. Dem Glauben der Indier nach waltet nur Atma, der Hauch des Geistes, in Allem und Jedem, und die von ihnen in Unzahl verehrten Götter und Geister werden nur als Offenbarungsformen des einen Geisteshauches geachtet. Im sabäischen Gestirndienste tritt in dem Glauben an eine an dem Sternenhimmel sich abprägende Nothwendigkeit der Schicksalsmächte die Ahnung von dem Walten einer höheren geistigen Einheit hervor. In dem Bilde der Schlange verehrten die Egypter den Agathodämon, aus dem Alles hervorgegangen sei. Griechen und Römer hielten die Vorstellung fest von der Einheit des göttlichen Wesens an sich, theils in dem Glauben an das Schicksal, theils in jener Anschauung, nach welcher im Mittelpunkte des Götterkreises Zeus obwaltend über die Olympier herrschte, und über die römischen Götter Jupiter, der Gerechteste und Mächtigste.

Kampfe gegen die Mächte des Bösen, wie der Perser sich vorstellt; über den Sternen waltet der Herr der Heerschaaren, um den die Morgensterne jauchzen und jubeln die Söhne des Lichtes (Hiob 38, 7.), der Vater der Lichter und Geister (Jacob. 1, 17.), und alle unsere Tage sind auf sein Buch geschrieben; durch die Göttersage der Griechen geht das Bewußtsein, daß wir göttlichen Geschlechtes sind (Apostg. 17, 28.) und die Ahnung eines Gottes in Menschengestalt. Es suchen die Heiden in jenem unendlichen Einen über der beweglichen Götterwelt, jenem unbekannten, unerschlossenen Wesen (V. 23.), den Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat, und wenn sie dann sein offenbartes Wesen nach der endlichen Welt bestimmen, suchen sie doch die Wahrheit, daß wir in Gott leben, weben, sind (V. 28.). Gesetzt aber, jede heidnische Religion habe jene besondere Wahrheit rein erfaßt: in der Religion, deren letzter Zweck die Einheit des Menschen mit Gott, somit vollkommene Bewahrheitung des menschlichen Lebens in Gott ist, ist Einseitigkeit schon Unwahrheit. Allein wir erkannten ja, wie keine Religion des Heidenthums selbst jene besondere Idee hat erreichen können. Mit dieser besonderen Wahrheit fällt auch die Gestalt und Wirklichkeit, welche jene allgemeine hat. Einem Chaos des Irrthums, einer Welt der Verfinsterung, wie es die Schrift nennt, begegnen wir im Heidenthum. Da aber die Menschheit von einer reinen Ueberlieferung ausgegangen ist, der religiöse Geist und die Vernunft in ihnen allezeit gesprochen haben, so kann der Grund dieses Irrsals nicht in den religiösen und intellektuellen Mitteln gesucht werden. Es muß der sittliche Grund, auf welchem der Glaube sich zum Göttlichen erhebt, getrübt worden sein. Die Sünde war es, welche den religiösen Geist umnachtete. So stellt es der Apostel dar (Röm. 1, 21 ff.). Nach dem Gesetze der Wechselwirkung schlug der aus falschem sittlichen Boden erzeugte Gottesbegriff verderblich in's sittliche Bewußtsein und Leben zurück (V. 26.). Die Welt der Sünde ist das Heidenthum [1]). In jenen Stellen der Schrift,

1) Von dieser Seite hat Tholuck (Neander's Denkwürdigkeiten I. 1 ff.) das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidenthums besonders unter Grie-

welche die Macht der Sünde im Heidenthum in starken Farben schildern, sind indeß, wie schon bemerkt, die bösen Geister gemeint, welche sich in der Zeit des Falles entbanden. Keineswegs ist damit dem Heidenthum das sittliche Bewußtsein abgesprochen (Röm. 2, 15. 26.). Wer wollte dem Perser sittlichen Ernst ableugnen? Wer kennt nicht die marathonischen Zeiten? Allein aus der Natur entsprungen, wurzelt die heidnische Sittlichkeit in den weltlichen Kreisen. Wohl haben Naturzug und Weltleben ihr sittlich Recht, aber erst wenn sie geopfert sind, um vom Unendlichen aus wieder belebt zu werden [1]). Wo aber die Natur zum Guten zieht da ist ein viel mächtigerer Zug nach unten. Näher bestimmt ist die Nationalität Grund und Ziel alles sittlichen Lebens des Heiden. Aus dem Nationalbewußtsein heraus bestimmt der Heide sein Göttliches. So ist denn die Gottheit des Heiden nur Nationalgottheit. Hierin kommt vollkommen zu Tage, was wir oben von der Einseitigkeit des Heidenthums sprachen. Im A. T.

chen und Römern dargestellt. Nicht mit Unrecht ist von philologischer und theologischer Seite her auf die Einseitigkeit dieser Abhandlung aufmerksam gemacht worden. Es bleibt aber ein Verdienst derselben, die von dem philologischen Humanismus übertünchte Nachtseite zur Rechtfertigung der apostolischen Lehre hervorgehoben zu haben. Schon ganz anders als im ersten Emancipationsrausche, wo sie die Wiederherstellung antiker Sinnesweise sich zum Ziele steckte, urtheilt die Philologie in der Gegenwart. „Außerhalb der Grenzen ihrer kleinen Staaten", sagt Bernhardy (griechische Litteratur I. S. 31.), „haben die Griechen mit dem Egoismus der Naturmenschen sowohl in ihren politischen Systemen eine feindselige und durch grellen Haß motivirte Stellung zu einander behauptet, als auch in den individuellen Verhältnissen, die ohnehin auf Kosten der ehrwürdigsten Menschenrechte gebaut waren, Schroffheit und unzarte Derbheit bewiesen, welche von der modernen Gutherzigkeit bedeutend absticht."

1) Stuhr I. S. XV.: „Was der Seele des Christen das Höchste ist, worin sie allein ihr Heil sucht und dem sie deshalb allein die Ehre zollt und sich zum Dienste weiht, das bewegt nicht in eben dem Maße auch die Seele des Heiden, die, in Weltsinn verloren, von den Mächten des Weltlebens her ihr Heil hofft und sucht. Und eben hierin, in dieser Verkehrtheit der Gesinnung, beruht denn gerade der Irrthum des Bewußtseins der heidnischen Völker."

ist auch das Reich Gottes an eine Nationalität gebunden; aber es hatte diese Nationalität die Bestimmung, alle Völker in sich aufzunehmen. Losgerissen von jenem reinen Urglauben, verdunkelten Glaubens und Wissens, auf einen rein individuellen Boden nationaler Sittlichkeit gestellt, gestalteten die Heiden ihr Göttliches mit freithätiger Phantasie nach ihrem subjektiven Bewußtsein. Auch dem Juden war das Reich der letzte Grund seines Glaubens. Weil aber im Reiche Gott sich offenbarte, war sein Glaube nicht ein subjektives Setzen, sondern ein demüthiges Aufnehmen thatsächlicher Wahrheit. Jetzt erst erschließt sich uns der volle Begriff des Heidenthums. Es ist die Entwickelung des religiösen Geistes außerhalb des Reiches Gottes, welche ein aus dem Nationalbewußtsein subjektiv gesetztes Göttliche zum Gegenstande der Verehrung hat[1]).

1) Gewöhnlich wird der Naturdienst in die Bestimmung des Heidenthums aufgenommen. Allein schon im Parsismus ist das sittliche Bewußtsein wenigstens gleichmächtig. Daß das Griechenthum nur Naturvergötterung kenne (wie z. B. Bähr Symb. I. 35. nach Creuzer's Vorgang noch behauptet), sollte wenigstens seit Hegel Niemand mehr sagen. Gegen die, welche in der deutschen Mythologie nur Naturkultus sehen, hat J. Grimm (deutsche Mythologie S. XXVI.) sehr schön gesprochen. Nehmen wir einmal Göthe zum Interpreten der alten Welt. Auch die prosaische Betrachtung bemerkt, daß das Wasser lockend, aber trügerisch sei. Hier leiht der Mensch dem Wasser zwei moralische Eigenschaften. Der Dichter sieht sie in einer Person, jenem feuchten Weibe, das den Fischer in die himmelspiegelnde Tiefe trügerisch lockt. So muß ich mir die Entstehung der Nixen im deutschen Volksglauben denken. Hier liegt eine Naturanschauung zu Grunde. Aber aus dem sittlichen Bewußtsein wiedergeboren, ist sie zu einer sittlichen Gestalt geworden. In Odin schaut sich nur der sittliche Geist an (Uhland, der Mythus von Thor S. 21.). Müller — dem doch ein Urtheil über Mythologie und besonders dorische zustand — nennt den Apollodienst einen supranaturalistischen, wie schon angeführt. Soll der Buddhaismus, der geradezu auf die Vernichtung alles natürlichen Lebens dringt, keine Gestalt des Heidenthums sein? Wenn ich nach dem Angeführten Baur's Definition (d. chr. Lehre v. d. Dreieinigk. I. S. 6.): Das Heidenthum ist die unmittelbare Einheit des Natürlichen und Göttlichen, nicht theilen kann, so halte ich dagegen den Charakter der

Eine Vorbereitung auf Christum erkennt die Schrift im Heidenthum an. Im Judenthum geht diese Vorbereitung negativ darauf hin, daß sich das äußere Reich auflöst, um sich in Christo zu erfüllen, positiv, daß der Einzelne von dem Bedürfnisse nach persönlichem Heile ausgeht. Da, wie wir sahen, die Substanz des Heidenthums sich nicht verhält, wie die des Judenthums zum Christenthum, nämlich wie Vorbereitung zur Erfüllung, der Heide im Christenthum seine Substanz verliert, nur als Einzelner aufgenommen wird, während der Jude seine Vergangenheit verklärt wieder findet: so kann nur in gänzlicher Auflösung des Heidenthums die Vorbereitung gefunden werden. Mit dieser negativen Seite hängt auf das Innigste die positive zusammen. Waren die substanziellen Bande des Heidenthums zersprengt, so gab es eben nur noch Atome, Einzelne. Werden die Heiden nur als Einzelne und zwar als Sünder aufgenommen, so kann die positive Vorbereitung nur darin bestehen, daß die Heiden ihr persönliches Unheil erkennen, nach persönlichem Heile aufsehen.

Hier begegnet uns die so vielfach in der Kirche erwogene Frage nach dem Christlichen in der griechischen Philosophie. Man hat es in einzelnen Aussprüchen und Lehren gefunden. Da indeß dieselben in der Philosophie nur vom Principe aus ihre Stellung erhalten, im Christenthume überhaupt die Lehre nicht das Wesentliche ist, so kann höchstens von einer peripherischen Berührung die Rede sein. Principielle Einheit mit dem Christenthum hat man bei einzelnen Gestalten z. B. Pythagoras, Sokrates, Plato, Epiktet, Neuplatonismus nachzuweisen gesucht. Allein einerseits wird das in Betracht genommene Motiv immer über den einzelnen Philosophen hinaus an den ganzen Proceß der griechischen Philosophie verweisen; anderseits wird, da ja das Wesen des Christenthums in der Person Christi liegt, jene Einheit immer auf Verwandtschaft der Richtung und Ahnung beschränkt werden müssen. Oder soll man in der griechischen Philosophie mehr christlichen Geist als im Reiche Gottes alten Bundes erwarten? Das

Subjektivität, welchen Baur dem Heidenthum beilegt, für seine wesentliche Seite, wie aus dem Obigen erhellt.

Christliche in der griechischen Philosophie kann man nur in der Art suchen, wie dieselbe in jenen vorbereitenden Zug, der durch die griechische, die alte Welt überhaupt, geht, einsetzt. Die allgemeine Antwort auf diese Frage haben wir schon vorbereitet. Die griechische Philosophie ist die höchste Erscheinung jenes subjektiven Geistes, welcher die griechische Welt auflöste, aber das persönliche Leben auch seiner Wahrheit entgegen führte. Sie greift also in die beiden Momente der Vorbereitung aus einem Principe ein. Die schon von Clemens Alexandrinus (Strom. VI. 5.) ausgesprochene Meinung, daß die Philosophen in der griechischen Welt dastehen, wie die Propheten im A. T., hat eine tiefe Wahrheit. Beide treten aus dem äußeren gesetzlich verfaßten Reiche heraus, beide drängen auf subjektives Leben hin, beide wollen das Leben einer höheren Wahrheit entgegenbewegen. Es läge uns nun ob, im Zusammenhange mit der Entwickelung der alten Welt die einzelnen Stellungen, welche dieser subjektive Geist sich giebt, von jenem Standpunkte aus kürzlich zu beleuchten. Im Allgemeinen besteht der Fortschritt darin. Wie das Heidenthum überhaupt, bestimmt die griechische Religion das Göttliche aus dem Nationalbewußtsein. Die Philosophie geht aber von dem allgemeinen Bewußtsein der Vernunft aus. Wie das Heidenthum überhaupt, wird die griechische Religion in dem Bestimmen des Göttlichen nicht von dem Zuge der Wahrheit geleitet, sondern von einer rein subjektiv gestaltenden Phantasie. Die Philosophie will aber, daß das Absolute, welches sie als alle Wahrheit setzt, gewiß sei. Die Forderung eines Unendlichen, welche in dem griechischen Glauben von dem Interesse des Schönen verdeckt ward, erhebt die Philosophie, als das unumgängliche Recht der Vernunft, mit Ernst. Mit einem Worte, die Philosophie substituirt dem religiösen Bewußtsein das Vernunftbewußtsein. Von diesem, als dem Höchsten im Menschen, aus bestimmt, wird das Göttliche als wissender Geist, als *νοῦς*, gefaßt. Diese Bestimmung geht durch die ganze griechische Philosophie [1]). In der joni=

1) Ackermann (Stud. u. Kr. 1839. S. 908.). „Wie in der Bibel *πνεῦμα*, so nimmt bei den Griechen *νοῦς* die oberste Stell

schen Philosophie ist das spekulative Interesse noch ganz unabhängig vom religiösen Geiste [1]). Auch das höchste Ergebniß, der weltorganisirende Geist des Anaxagoras, ist nicht der theistische Gott des Christenthums. Aber die Forderung des Ab=

ein; wie in der Bibel Gott als πνεῦμα, so wird er bei den Heiden als νοῦς gedacht und dargestellt" S. 910. Der Beweis ist mit vieler Belesenheit geführt, aber fast nur aus den Philosophen. Von diesen gilt aber kein Schluß auf die griechische Auffassung im Leben. Ueberhaupt muß man dem geistreichen Verf. das divide! zurufen. Wir haben schon bemerkt (Kap. II. 1.), wie ihm πνεῦμα als creatürlicher Geist und ἅγιον πνεῦμα als göttlicher Geist zusammenfallen. In Parallele gestellt werden können νοῦς und πνεῦμα zunächst als geistige Kräfte. In jenem waltet das Intellektuelle, in diesem das Sittliche vor. Daß aber die Griechen in der Intelligenz das Höchste erkannt haben, kann man aus den Philosophen nicht beweisen. Ferner bedeuten νοῦς und πνεῦμα das göttliche Leben als kosmisches Princip. „Dort ist das Vorwaltende: Intelligenz, hier: Energie." Allein in jenem Sinne kommt νοῦς eben nur bei Philosophen vor. Wohl ist in der Schrift der h. Geist auch kosmisches Princip. Vorwiegend und wesentlich aber ist er die sittliche Substanz des Reiches Gottes. In diesem Sinne kommt ὁ νοῦς nie vor. Aber die Griechen kannten eine sittliche Sustanz. Diese, nicht die Intelligenz, war ihnen das Höchste. Zwischen beiden Substanzen waltet aber eine unverkennbare formelle Aehnlichkeit. Wie der h. Geist (Kap. II. 1. 4.), ist der Geist griechischer Sittlichkeit eine über den Einzelnen hinaus greifende, im Vaterlande waltende Macht. Wie im h. Geiste, ist in der griechischen Sittlichkeit das Allgemeine organisch mit dem subjektiven Interesse verwoben. Wie endlich in der Kirche der Einzelne sich mit einer einzelnen Gabe des Geistes begnügt, so geht auch durch die griechische Welt der besseren Zeiten das Bewußtsein, daß der Einzelne den allgemeinen Geist nur in einem von seiner Naturanlage angewiesenen Punkte zum Heile des Vaterlandes darstellen kann, wie schon Homer (Od. VIII. 167.) ausspricht.

1) Neben seiner philosophischen Ueberzeugung hatte Thales noch die religiöse Meinung, daß das Weltall mit Göttern bevölkert sei (Aristot. d. anima I. 5.). Dem Anaximander schreibt Plutarch seltsame, orientalisch anlautende, cosmogonische Fabeln zu. „Vor allen Dingen ist zu erinnern, daß die Lehre des Anaxagoras durchaus nicht aus religiösem Interesse hervor geht, sondern nur spekulativ ist," sagt Schaubach, über das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zum Theismus des Christenthums (Stud. u. Kr. 1838. S. 807.).

soluten ist klar ausgesprochen: der Geist ist als das Absolute erkannt. In der eleatischen Richtung kommt die Gewißheit in der Wahrheit zu ihrem Rechte. Der Ernst, welcher das ganze Leben zum Dienste der Wahrheit fordert, duldet jene jonische Duplicität nicht, macht das Absolute der Spekulation auch zum Gott der religiösen Ueberzeugung. In der pythagorischen Philosophie endlich ersteht aus der sittlichen Grundlage, welche die Vernunft nimmt, der dorische Glaube in verklärter Gestalt. Diese sittliche Richtung findet nun, wie Aristoteles (magna mor. I. 1.) sagt, in der Sokratik ihre Erfüllung.

5. Der attische Staat, aus sehr verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt, mußte frühe zur Gesetzgebung greifen, um das Leben zu regeln. Diese Anfänge, ein durch vielfache Reibung genährter scharfer Zug, das seemännische Element, dessen Einfluß schon Plato (de leg. p. 705.) sehr klar erkannte, brachten einen Geist reflektirender Beweglichkeit in das attische Leben. Diesen Charakter tragen die litterarischen Erzeugnisse der Athener, das Drama, die Redekunst, die pragmatische Geschichtschreibung, die Philosophie. Die hegemonische Stellung, die ihm nach den Perserkriegen zufiel, löste Athen auch im Geiste. Wie der attische Dialekt die Eigenthümlichkeiten der anderen in sich verarbeitet hat, so trägt das Drama die epische und lyrische Poesie in höherer Einheit in sich. Diesen universalen Charakter hat auch die attische Philosophie. Es fragt sich, wie diese zu den Grundlagen attischen Lebens sich verhält. Sehr zerbrechlich war dieß Leben angelegt. Es erzeugte fortwährend große Männer, konnte aber keine tragen, wie das Schicksal in der Tragödie. Als Perikles das Regiment in seine Hände nahm, erlosch der Geist öffentlichen Lebens. Alles folgte subjektiven Interessen. Nicht den Dichterhelden der marathonischen Zeit mochte man hören, sondern den weichlichen, reflektirenden, aufklärenden, atheistischen Euripides. Je mehr der substanzielle Grund attischer Sittlichkeit erschüttert wurde, desto gewaltiger griff jener dialektische Geist um sich [1]). In diesen setzten die Sophisten

1) Tennemann, Syst. d. plat. Phil. I. S. 189 ff.

ein. Die Dialektik war ihnen nur ein Mittel, alles Feste umzustürzen. So verstand Protagoras seines Meisters Heraklit Lehre vom ewigen Werden; so Gorgias die eleatische Lehre von dem Nichtsein der Erscheinung. Nur eines stand ihnen fest, nämlich ihr persönlicher Vortheil. Vom Nutzen aus begriffen sie Religion, Staat, Sitte. Gegen sie trat Sokrates auf. Ihrer auflösenden Dialektik setzte er eine erbauende entgegen, welche in den allgemeinen Begriffen der Dinge Wahrheit suchte (**Aristot. metaph. I. 6. XIII. 9.**); ihrem Handeln aus dem zufälligen partikularen Ich ein Handeln aus dem allgemeinen, dem Vernunftich (**Aristot. eth. Nic. VI. 13. magna mor. I. 1.**). So, nicht von dem prosaischen Xenophon, noch von dem idealisirenden Plato, sondern von Aristoteles geleitet, fassen wir das Sokratische Princip. Es ist ein persönliches. Während der Grieche von der in Gesetz und Sitte objektiv vorhandenen Vernunft im sittlichen Naturzuge bestimmt ward, macht Sokrates das subjektive Denken zur höchsten Norm; während der Grieche nur dem Vaterlande lebte, geht Sokrates von der subjektiven Tugend aus: das Allgemeine ist ihm nicht das Vaterland, sondern eine sittliche Haltung der Person, eben die Tugend. Daß dieß subjektive Princip eine es so charakteristisch ausprägende Persönlichkeit fand, giebt der Sokratik sowohl in der griechischen Welt als in der Heilsvorbereitung auf Christum ihre Bedeutung. Wie das Princip der Sophistik, trat auch das sokratische auflösend in die griechische Welt [1]). Nur

Süvern, über die Wolken des Aristophanes S. 24 ff. Belege für jenen subjektiven Geist b. Rötscher, Aristoph. u. sein Zeitalter S. 100 ff.

1) Gegen die Auffassung der Aufklärung (vorzüglich abgeschmackt Eberhardt, neue Apologie des Sokrates, bes. I. S. 256.), die in Sokrates „einen Virtuosen des gesunden Menschenverstandes" fand, gegen die gewöhnliche (auch von Ritter II. S. 36 ff. noch getheilte) breite Ansicht von dem Tugendideal, das in Sokrates erschienen sei, hatte schon Schleiermacher (Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1815. S. 51 ff.) geltend gemacht, daß die Bedeutung des Sokrates in etwas Anderem zu suchen sei, nämlich in dem systematischen Geiste seiner Dialektik, als aus Hegel's Schule (von Henning, Rötscher) die Meinung vernommen wurde, daß

wollte er aus der Vernunft eine neue sittliche Welt gestalten. Das Ich reißt sich von der Substanz der vaterländischen Sittlichkeit los, wird, vom Standpunkte derselben aus angesehen, partikuläres Ich, in der That um allgemeines zu werden, denkend die Wahrheit zu finden im Allgemeinen, handelnd das Allgemeine darzustellen. Es tritt der Fortschritt der griechischen Philosophie über das griechische Leben zum Christenthum hin, wie wir ihn im Allgemeinen bestimmt haben, auf das Klarste in dieser Persönlichkeit uns vor Augen. Wenn Sokrates die Tugend als Wissen bestimmte, so nahm er eben in das Selbstbewußtsein das sittliche Princip auf. Hierdurch war der Grund zu der wahren Gotteserkenntniß gelegt, eine Aussöhnung des denkenden und religiösen Geistes angestrebt. Wie Pythagoras glaubte Sokrates den Beweis für sein sittliches Princip mit dem Leben führen zu müssen. Wie Pythagoras sah er in demselben die Rettung seines Vaterlandes. So erschien er denn seinen Jüngern wie ein Heiland. Und diese formale Gleichheit hat seine Sache mit dem Christenthum, daß beide die verkümmerte Subjektivität zur wahren verklären wollen. — Plato's Stellung zu Sokrates können wir einfach dahin bestimmen, daß er die Sokratik objektivirt hat. Dieß stellt sich zuerst in der Form des Philosophirens dar. Die Dialektik des Sokrates war gelegentlich, ohne geschichtliche An-

Sokrates, auf einem Boden mit der Sophistik stehend, von Aristophanes daher aus dem Standpunkte der alten guten Zeit richtig aufgefaßt, um des subjektiv auflösenden Geistes seiner Richtung willen mit Recht zum Tode verdammt worden sei. Die Vorlesungen ü. Gesch. d. Phil. (II. bes. S. 71 ff.) haben sie bestätigt. Forchhammer (die Athener und Sokrates. Berl. 1837.) trieb sie auf die äußerste Spitze. Gewiß ist die Parallele mit der Sophistik sehr einseitig verfolgt worden (Brandis im Rhein. Mus. II. S. 102 ff.), Aristophanes nichts weniger als ernster Vertreter einer ernsten Sache (Droysen z. d. Wolken), Sokrates offenbar das Opfer einer gefallenen Zeit (Süvern ü. d. Wolken. S. 86). Allein die Stellung des Sokrates zur griechischen Welt hat Hegel gewiß richtig gefaßt. Es ist hierin auf Seiten seiner Gegner viel Mißverständniß. Im Allgemeinen stimmt mit Hegel's Darstellung der weltgeschichtlichen und somit christlichen Bedeutung des Sokrates Baur, Sokrates u. Christus, Tüb. 1837.

knüpfung, experimentirend, oft rein negativ. Plato hat seine Philosophie mit den Philosophemen seiner Vorgänger auseinandergesetzt. Nur der Weg ist seine Dialektik (de rep. p. 532.), welcher aus der Welt der Schatten in das reine Licht führt, zur Anschauung des reinen Sein (a. a. O. Vgl. Soph. p. 254), um dort, vom Geiste des Guten getragen (Soph. p. 253.), im höchsten Gute selig auszuruhen (de rep. p. 532.). Es nähert sich in diesem sittlichen, seligen Anschauen des Unendlichen das Denken dem Glauben. So kehrt denn Plato auch in die Welt der Mythen zurück. Diesem Anknüpfen an die Auktorität uralter Sagen, alter Dichter und Seher liegt ein Zug nach Offenbarung zu Grunde. Aus keiner anderen Ursache hat er seine Philosophie Sokrates in den Mund gelegt, als um ihr an dieser Personification der Philosophie objektive Festigkeit, prophetische Weihe zu geben [1]). Zweitens, wenn Sokrates die Wahrheit der Dinge in den allgemeinen Begriffen suchte, so stand den letzteren eben das Wesen als objektives Sein gegenüber: die Begriffe blieben subjektiv. Plato erklärte aber die allgemeinen Begriffe für der Dinge objektive Substanz. Das sind die Ideen. Sie verhalten sich zu den Erscheinungen, wie das eleatische Sein zum Werden des Heraklit, nämlich wie das Eine zum Vielen, das Ewige zum unruhig Bewegten, das Unbedingte zum Bedingten. Indem Plato jenseits der Welt der Erscheinungen, in welcher die Griechen befriedigt alle Wahr-

1) Ackermann, das Christliche im Plato, S. 52. Baur, Sokrates u. s. w. S. 92. — Ackermann, von der richtigen Idee ausgehend, daß das Christliche im Wesen des Platonismus gesucht werden müsse, hat in dem teleologischen Charakter desselben auch den specifischen Charakter des Christenthums, nämlich das Heilskräftige, nachzuweiseu gesucht. Allein nicht im Heilszweck, sondern in der Qualität desselben, der Versöhnung durch Christum, liegt der Geist des Christenthums. Andrerseits ist das Teleologische ein untergeordneter Gesichtspunkt im Platonismus. Bei Pythagoras, Sokrates, dem Stoicismus tritt dieser praktische Zweck weit klarer heraus. Wir können daher die kritischen Ausstellungen von Baur (S. 7. 17. 20.) nur theilen. Es ist uns indeß nicht gelungen, in Baur's Schrift die vielen richtigen Bemerkungen in ein Gesammtbild zu vereinigen, in dem sich das Wesen des Platonismus und Christenthums klar darstellte.

heit wirklich glaubten, ein Geisterreich der Ideen aufbaute, brach er Bahn zu einem Trachten nach oben, wie der Apostel sagt 2 Kor. 4, 18: — μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόςκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. Durch die Erhebung zu den Ideen, den Ausflüssen der göttlichen Intelligenz, vermittelt sich der Mensch mit Gott. Ihren Einheitspunkt haben die Ideen in der Uridee des Guten. Wenn nun auch dieser Einheitspunkt nicht die Gestalt der Person gewinnt, so liegt doch, wenn wir lesen (Tim. p. 29.), daß die Idee des Guten Gott bewogen habe, die Welt an seinem Leben Theil nehmen zu lassen, der Vergleich mit der Logosidee sehr nahe. Es hat aber die Idee auch einen Zug zur Persönlichkeit. Allenthalben im Leben waltet die Liebe zum Schönen (ὁ ἔρως). In ihrer physischen Gestalt, der Zeugung, will sie die Gattung, somit das Ewige, verwirklichen. Sie vermittelt in der Kunst Göttliches und Menschliches. Die höhere Meisterschaft des Schönen ist, ewige Gedanken in treue Jünger hinein zu bilden, um in ihnen fort zu leben. Anschauen will die Liebe zum Schönen das Unendliche in sichtbarer Gestalt (symp. p. 212.). So geschieht es im Leben, daß uns in einem Menschen das Göttliche, welches wir einst in der Welt der reinen Formen geschaut, so sichtbar entgegentritt, daß wir, von einem seligen Heimweh erfaßt, jenen Menschen wie einen Gott verehren möchten (Phaedr. p. 251.) und ihm unser ganzes Heil anvertrauen (p. 252.). Der Sinn des Schönen also strebt nach einer sichtbaren Erscheinung des Göttlichen, nach einer Menschwerdung Gottes. Der letzte Zweck des Symposion ist wohl, solche in Sokrates darzustellen [1]). Wie dem Einzelnen ein solcher Interpret des Göttlichen zugleich ein Arzt des Lebens ist

1) Ueber die Idee des Guten, Ritter II. p. 329. Beziehung zur Logosidee Baur S. 39. Idee des Schönen, Ackermann S. 308. Baur S. 54: Das Schöne ist die concrete Gestalt des Göttlichen. Daher liegt, wenn Plato vorzugsweise das Göttliche unter der Form des Schönen auffaßt, dabei die Anerkennung zu Grunde, daß das Göttliche selbst dem Menschen sich offenbare und in sichtbarer Gestalt entgegentreten müsse, wenn es ihm zum vollen Bewußtsein kommen solle.

(Phaedr. l. l.), so ist in den Zeiten sittlichen Falles von dem Weisen Hilfe zu erwarten. So gewaltig ist freilich die Macht des Bösen im Leben (Phil. p. 40. Gorg. p. 492. de rep. p. 490.), daß der Weise nur Haß, Schande und Tod zu erwarten hat (de rep. p. 489. 493.). Drittens, wenn Sokrates den sittlichen Geist als subjektive Tugend bestimmte, so wies Plato demselben im Staate seine objektive Welt an. Der Staat ist die objektivirte Idee der Gerechtigkeit. Jenen subjektiven Geist, welcher das öffentliche Leben aufgelöst hatte, gedachte Plato durch dorische Strenge [1]), durch Aufhebung des Eigenthums und der Familienbesonderung an das Gemeinleben zu knüpfen. Andrerseits beweist die Konstruktion des Staatslebens nach dem Leben des einzelnen Menschen die subjektive sokratische Grundlage, von welcher Plato ausgegangen ist. Der Gedanke des platonischen Staates, daß das sittliche Einzelleben in der Gemeinschaft seine Heimath finde, liegt auch der Kirche zu Grunde. Wie der Fortschritt des Platonischen Staates über den griechischen Naturstaat darin besteht, daß die Individualität, welche hier nur Träger ist, dort in ihrem persönlichen Leben den Exponenten des öffentlichen hat, so ist ja auch im N. T. der Einzelne nicht mehr Knecht des im Reiche sich verwirklichenden Willens Gottes, sondern ein Kind des Geistes, welcher die Substanz des Reiches ist. Wenn Plato alle griechischen Staaten in seinen Staat aufnehmen will, so erkennen wir hierin ein Streben nach einer Allgemeinheit des sittlichen Reiches; wenn er Alle wie Brüder zu einer Familie vereinigen will (de rep. p. 461.), das Bedürfniß nach einer innigeren Gemeinschaft. — Als Rückschritt auf der Vorbereitungsbahn zum Heil erscheint auf den ersten Blick des Aristoteles Philosophie. Aristoteles geht von den Erscheinungen aus, folgt ihnen bis in ihre scheinbar zufälligsten Vereinzelungen, scheint nur zu beschreiben, bis aus den zusammengereihten Momenten der Begriff von selbst resultirt. Sein Philosophiren hat jenen sittlichen Charakter, jenen religiösen Geist ganz abgestreift. Mit pedantischer Einseitigkeit hat Aristoteles die mythischen Be-

1) Ast, Plato's Leben und Schriften S. 431.

standtheile bei Plato beurtheilt [1]), seine Ideen neue Götter genannt [2]). In den Erscheinungen sucht er die Substanz, in dem Einzelsten das Allgemeine, mitten in der Lebensbewegung das Ewige. So erscheint ihm die Ideenwelt des Plato als eine zwecklose Verdoppelung des Universums, deren Einwirkung auf die Welt des Werdens Plato bloß in Phrasen darstelle [3]). Nur die Form des Sein führt die Metaphysik auf ihre letzten Begriffe zurück. Die Thätigkeit des intellektuellen Geistes, je vollendeter sie ist, desto mehr ist sie reine Formthätigkeit. In der moralischen Welt unterscheidet er die subjektive Tugend und die politische Sittlichkeit. Nur eine Tugend giebt es, sofern die menschliche Freiheit nach dem Gedanken sich bestimmt. Es ist aber ein Irrthum Plato's, in der Tugend den natürlichen Neigungen kein Recht eingeräumt zu haben. Auch in der Lehre vom Staate hat Aristoteles in schneidender Kritik die Wirklichkeit gegen die abstrakten Sätze Plato's verwahrt [4]). Für das Höchste im Leben hat Aristoteles das reine Denken gehalten. Es bewegt sich auch das göttliche Leben nur in der reinen Anschauung (magna mor. X. 8: — *ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια ... θεωρητικὴ ἂν εἴη*). So scheinen denn die hohen prophetischen Ahnungen Plato's von einer Philosophie niedergeschlagen, der man ein schärferes Eindringen in die Wirklichkeit nicht abläugnen kann. Darauf kommt des Aristoteles Kritik hinaus, daß der Bund, welchen Plato's Ideen mit der Wirklichkeit geschlossen hatten, ein unhaltbarer sei. Unhaltbar sei das Wechselverhältniß zwischen dem denkenden und religiösen Geiste, nach dem Plato die alten Sagen wieder belebt hatte; unhaltbar jene Ideenwelt, um die Erscheinungen zu begreifen; unhaltbar jenes Staatsideal, um wirkliche Staaten zu regeln. Damit aber, daß ihnen die Wirklichkeit ihrer Zeit und Welt genommen ist, fällt nicht die Wahrheit jener Ahnungen. Sie stehen eben als Weissagungen da, welche eine neue Welt fordern. Und so kann man es nur einen Fortschritt nennen, daß

1) Zeller, platonische Studien S. 203. ff.
2) Biese, die Philosophien des Aristoteles S. 345 ff.
3) Biese S. 391.
4) Zeller S. 289. ff.

der große kritische Meister einerseits jenen Ideen den Boden abschnitt, andrerseits der griechischen Welt ihre natürliche Entwickelung sicherte, indem er einen falsch begeisternden und somit restaurirenden Einfluß abzuhalten suchte. In seinem rein theoretischen, gelehrten Philosophiren leitet er die Richtung ein, die in der Schöpfung seines großen Schülers erblühte, die Alexandrinische Stubengelehrsamkeit. In der an ihn sich anschließenden peripatetischen Schule (Theophrast, Aristoxenus, Dicäarch, Strato) bildete sich der dialektisch-theoretische Geist immer einseitiger auf Kosten des sittlichen und religiösen heraus. In der Skeptik endlich (Pyrrho, Timon) zerstörte sich die Dialektik selbst, indem sie im Sein alle objektive Wahrheit, im Menschen die Fähigkeit sie zu erkennen, läugnete. Mit um so größerem Nachdrucke machte sich im Epikuräismus und Stoicismus die sittliche Frage geltend. Bei Sokrates und Plato ist das Sittliche wesentlich Idee, der sittliche Geist dem spekulativen dienstbar. Diese beiden Richtungen gehen aber von der Frage aus, was der einzelne Mensch thun müsse, um das höchste Gut zu erreichen. Dieser rein praktischen Frage ist die spekulative dienstbar. Ganz subjektiv, ganz mechanisch setzt sich das Ich mit dem Universum auseinander. Dort ist die Klarheit der Empfindung, hier die Energie des Eindrucks das Kriterium der Wahrheit. Die epicuräische Physik räumt durch Aufklärung alle Störungen hinweg, die aus dem Gebiete des Sein dem nach Glück strebenden Menschen erwachsen könnten. Der Stoicismus weist das Gesetz der Tugend als Weltgesetz auf. Die unsterblichen, seligen Götter der Epikuräer in den ihnen und den Menschen bequemen Zwischenwelten, der Weltgeist der Stoiker sind nur der Reflex des sittlichen Ich. Dieses Ablösen der spekulativen Seite mußte diese beiden Philosophien zu rechten Schulen des Lebens machen. Das wurden sie. Als Griechenland immer mehr sich auflöste, mußten die Einzelnen eine Lebensweisheit suchen, in der ihre Persönlichkeit die sittliche Befriedigung, einen dauernden Besitz fände [1]). Hierin liegt ein großer Fort-

1) Braniß, Uebersicht u. s. w. S. 218: Stoicismus und Epikurismus stellten sich zuletzt als das dar, was zu sein schon ur-

schritt zum Ziele des Heils. Wenn der immer mehr um sich greifende Geist der Subjektivität den Einzelnen den Mächten des Heidenthums entfremdete, so baute das Wissen immer wieder feste Hütten, in denen er sich wieder befriedigte. Fiel diese spekulative Seite, so mochte das sittliche Heilsbedürfniß hervortreten. In das Bedürfniß des Einzelnen nach sittlicher Rettung setzt aber das Christenthum ein. Freilich beschwichtigten dieß beide Richtungen mit dem Hinweise auf des Menschen eigne sittliche Kraft. Weise gewählte Lust nannte der Epikurärer das höchste Gut, die Haltung des Menschen als allgemeines, freies, nicht von der Lust, sondern von der Vernunft bestimmtes Ich, die Tugend der Stoiker. Durch den Widerstreit dieser beiden Principien, dessen Lösung die alte Welt nicht verstand, mußte die Wahrheit des christlichen Lebensprincipes, des Geistes Christi, siegreich in's Licht treten, welcher der heilsbegierigen Seele ein selig Leben giebt und zugleich die Kraft, aus welcher die Tugend von selbst quillt. Sittliche Richtungen, wie wir es bei der pythagorischen und sokratischen sahen, fordern den Beweis und die Auktorität einer sittlichen Persönlichkeit. Die Stoiker trugen das Ideal eines Weisen in ihrer Seele, auf den sie alle Hoheit des Lebens übertrugen, ja den Namen eines Gottes (**Diog. Laërt. VII. 119.**: *θείους τε εἶναι, ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν*). Wer erkennt hier nicht die Sehnsucht nach einem Propheten der Wahrheit, nach einer persönlichen Darstellung des reinen Urlebens, nach einem Gott in Menschengestalt? Indem die Stoiker die sittliche Idee aus dem allgemein menschlichen Bewußtsein entwickelten, dieß Bewußtsein aber zur allgemeinen Ueberzeugung des Lebens

sprünglich ihre Bestimmung war, nämlich die beiden großen Konfessionen der geschichtlichen Welt, denen der Einzelne angehören mußte. Nennt man sie Philosophie, so sagt man zu viel und zu wenig von ihnen; zu viel: weil ihnen das spekulative Interesse nicht nur ganz fehlte, sondern ihre Tendenz sogar der Spekulation völlig abgewandt vielmehr auf die Gestaltung eines durchaus populären Bewußtseins ging; zu wenig: weil sie nicht als Gestalten der Erkenntniß, sondern als das Leben durchdringende und bewegende, unmittelbare Ueberzeugungen, und so im Charakter der Religion auftraten.

machen wollten, entstand ihnen das Ideal eines alle Menschen umfassenden Staates der Gerechten (Plut. de Alex. fort. I. 6.), eine Ahnung der Kirche.

6. Im peloponnesischen Kriege erlag die Hegemonie Athen's. Möglich, daß der Tod des Sokrates das Ergebniß einer vorübergehenden Restaurationslaune war. Mehr Ernst machten die Spartaner in der Zeit ihrer Hegemonie, die alte lykurgische Zucht wiederherzustellen. Vielleicht hängt damit der dorische Charakter des platonischen Staates zusammen. Bei der sittlichen Gebrochenheit der griechischen Bildungsstaaten mochten die halbbarbarischen nördlichen zur Bedeutung kommen in ihrer sittlichen Naturkraft. Die auf den Schultern zweier Männer ruhende thebanische Hegemonie hatte philosophische Grundlagen [1]). Noch unterlag Epaminondas, der im Vertrauen auf seine philosophische Tugend die Götter beleidigt hatte, bei Mantinäa den rächenden Spartanern. Philippus benutzte aber die Weihe der Amphictyonen, um die monarchische Gewalt in seine Hände zu bringen. Unter seiner Oberhoheit bildete sich die Einheit Griechenlands auf Kosten des alten Stammlebens heraus. So vereinigte ja auch der Schützling des Philippus, Aristoteles, einverstanden mit der monarchischen Gewalt, in seinem Staate die Ergebnisse des politischen Einzellebens der griechischen Stämme zu einer großen Gesammtanschauung. Sein Zögling, Alexander, trug die griechische Bildung in das Morgenland. Das Mittelglied zwischen Morgenland und Griechenland bildete dann Alexandria. Es erwachte hier ein Bildungsleben, welches den Ptolemäern die öffentlichen Angelegenheiten überließ, von der aus egyptischen und griechischen Motiven zusammengewürfelten Staatsreligion nicht weiter Notiz nahm, die Kunst als Schmuck des Privatlebens ansah, im Leben dem Nutzen nachging. Nur in der gelehrten Erforschung oder schulmäßigen Reproduktion der Erzeugnisse des Alterthums erging sich das geistige Leben. Das Gemeinleben, welches nach Neutralisirung der Stammgeister die Griechen führten — so charakterisch in der κοινή dargestellt —

1) Leo, Universalgeschichte I. S. 294.

ward immer mehr des religiösen, des sittlichen Ernstes baar. Man ließ Alexander für einen Gott gelten; einem Demetrius wurden von dem sanguinisch enthusiastischen Athenervolke dreihundert Bildsäulen errichtet; der Hetäre Glycera ward göttliche Ehre erwiesen. Endlich erlag Griechenland den Römern. Dahin war es nun gekommen, wohin das philosophische Streben führen mußte. Griechenland ist nun eine Welt von Einzelnen, die, nach Auflösung des vaterländischen Lebens aus den Fugen aller sittlichen Verhältnisse gerissen, nur von persönlichen Interessen erfüllt, in der Bildung ihre einzige Heimat haben. Griechenland, politisch nicht mehr vorhanden, lebt fort als Reich der Bildung. In dieser allgemeinen Auflösung wandten sich die Ernsteren an eine der beiden Philosophien, welche dem Einzelnen im höchsten Gute ein unverlierbares persönliches Heil anwiesen. In dem Verhältnisse des Einzelnen zum Allgemeinen, welches die Stoa lehrt, ist der römische Charakter prädisponirt.

Wie in der griechischen Welt der guten Zeit, hat auch in der römischen der Einzelne seine Substanz im Staate. Aber bei dem Griechen ist die Hingabe an das Allgemeine das Ergebniß eines sittlichen Naturzuges, dagegen bei dem Römer einer angezüchteten, abstrakten, reflektirten Willenskraft. Diese, das persönliche Leben opfernde, strenge, ernste Richtung auf den Zweck des Vaterlandes läßt den Forderungen der Humanität, den Interessen der Kunst und Wissenschaft keinen Raum. Jene Hingabe an das Allgemeine ist virtus, die persönliche Repräsentation im Leben gravitas. Die Religion der Römer ist aus tuscischen, sabinischen, latinischen Elementen zusammengeflossen. Getragen werden diese Elemente von dem Glauben an ein über Rom waltendes Schicksal, welches in äußeren Zeichen über die Zukunft Aufschlüsse giebt, den Römern aber den großen Kultus auflegt, alle Nationalitäten der Macht Rom's einzuverleiben. Als die Römer sich diesem Ziele mehr und mehr näherten, restaurirte sich die bereits der alten Kraft und Einfalt beraubte Römertugend am Stoicismus, indem sie jenes Allgemeine, dessen abstrakte Verwirklichung der

Stoiker fordert, im Staat gegeben fand [1]). Bei der allgemeinen Erschlaffung nach den Bürgerkriegen, der gänzlich gesunkenen Zucht, der lockenden Fülle von Lebensreichthum, der aus der eroberten alten Welt in Rom zusammenströmte, mußte es zuletzt Einem gelingen, das öffentliche Leben in seine Hand zu nehmen. Die römische Litteratur, die jetzt erblühte, hat dem verständigen, auf den Zweck dringenden Charakter des Volkes gemäß, einen rhetorischen Charakter. In der römischen Welt erlebte nun auch die griechische Bildungswelt noch eine neue Entwickelung. Das Streben, in dem großen Völkerrahmen des römischen Reiches dem Vaterlande eine Stelle zu sichern, rief eine Anzahl Gesammtdarstellungen der griechischen Welt hervor (Diodorus Sikulus, Strabo, Plutarch u. A.) in denen wir zwar den Nachweis einer höheren Hand in der Leitung der Geschicke finden, aber einen dem großen Leben durchaus nicht ebenbürtigen Geist, halbphilosophische Reflexionen, ängstliche Bemühung, durch elegante Darstellung zu ergötzen [2]). Am meisten charakterisirt den substanzlosen Bildungsgeist der Graeculi die Sophistik. Diese Gattung fahrender Litteraten suchte bloß die blendende, witzige, pikante Form, um in dem Hörer ein flüchtiges Amüsement, vorzüglich aber Bewunderung ihrer Meisterschaft hervorzurufen. Wer bei ihnen Leben findet, irrt eben so wie der, welcher die bunten Tinten der fallenden Herbstblätter für die Farben des Frühlings nimmt. Noch länger, als man hätte meinen sollen, sehen wir die Altäre in Griechenland stehen. Der Geist des Schönen, der den heimatlosen Griechen geblieben war, trug die Götterwelt noch [3]). Der Römer aber hatte von Haus aus keine solche Zwischenwelt. So mußte denn nach dem Untergange der öffentlichen Sittlichkeit nur die Willkür das Privatleben beherrschen. Wer, sagt Lucian im Nigri=

1) Tacitus zeichnet die aus diesem Bunde erwachsene Begeisterung mit den schneidenden Worten: — veterum Romanorum imitamenta praeferre, assumta etiam Stoicorum arrogantia sectaque quae turbidos et negotiorum appetentes faciat. (Ann. 14, 57.)

2) Ulrici, Charakt. d. ant. Historiographie S. 227 ff.

3) Tschirner, der Fall des Heidenthums S. 99.

nus [1]), Reichthum liebt und das Gold bewundert; wer das Glück des Lebens in Purpur und Macht findet; wer unter Schmarotzern und Sclaven erwachsen nie einen Begriff erlangt hat von Freiheit, Freimuth und Wahrheit; wer den Lüsten, vollen Tischen, Trinkgelagen, Hurerei, Zauberei, Lug und Trug huldigt: der mag nach Rom gehen. Die Religion, ohnehin nur von sekundärer Stellung auch in den besseren Zeiten, wich allenthalben der Bildung [2]). Das alte Schicksal fand seine concrete Darstellung in dem Genius des Kaisers. Rom's Beispiel, die Auflösung des vaterländischen Lebens, die im Untergange der Staaten erwiesene Ohnmacht der Nationalgötter, das Durcheinanderwogen aller Kulte im großen römischen Reiche, das Unglück der Zeiten, welches den Frommen und Gottlosen gleich traf, die Aufklärung der Bildung, die Skepsis der Philosophie mußten in der ganzen alten Welt dem Unglauben die Thore öffnen. Diesem Unglauben hat vorzüglich Lucian die reizende Darstellung der sophistischen Kunst geliehen. Er lockt zu den Scenen, in denen er die ganze Glaubenswelt der Griechen an uns vorübergehen läßt, mit den Reizen, welche ihnen der alte Phantasieglaube gegeben hatte, um mit dem pikanten Witze seiner Zeit ihre Selbstauflösung darzustellen durch die Widersprüche, welche die mythische Ausprägung nach prosaischer Lebensansicht in sich trägt. Zeus Tragödus, welcher alle Götter versammelt, um den bedenklichen Ausgang einer philosophischen Disputation über die Existenz der Götter zu berathen, verräth eben, daß seine Existenz nur von der menschlichen Meinung abhängt. In dem allgemeinen Ruin weiß Lucian selbst kein anderes Heil als zu lachen über die Thorheiten der Menschen, keiner besonderen Philosophie, sondern einer allgemeinen, aufklärenden des gesunden Menschenverstandes beizustimmen, welche das Böse und Gemeine fliehen lehrt, die Seele im wandellosen Gleichmuth erhält, das Gemüth der Ahnung eines dunkeln Schicksals öffnet.

Was selbst Lucian, der über die Philosophen alle Sar-

1) Opp. ed Lehmann I. p. 37.

2) Zusammenstellung der Belege b. Müller de hierarchia et studio vitae asceticae etc. Hav. 1803. Anf.

kasmen ausgeschüttet hat, nicht lassen konnte, das blieb Vielen seiner Zeit der einzige Stab, die Philosophie. Diese verließ das theoretische Gebiet um des Lebens Meisterin zu sein. Dieß finden wir namentlich bei den späteren Stoikern (Musonius, Epiktet). Aber freilich, wenn wir Lucian's Schilderungen Glauben beimessen dürfen, stellte sich die sittliche Verkommenheit dieser Zeit nicht wenig in den Philosophen dar. Er nennt sie jähzorniger als kleine Hunde, furchtsamer als Hasen, zudringlicher als Affen, geiler als Esel, diebischer als Krähen, streitsüchtiger als Hähne. Wie in dem einen römischen Reiche die Vielheit der sich begegnenden und reibenden Kulte die Auktorität der einzelnen schwächen mußte, so mußte die Menge der sich gegenseitig befehdenden Philosopheme die Reflexion hervorrufen, welche Lucian im Hermotimus ausgesprochen hat. Man spricht, heißt es dort (IV. p. 32.), von einer Stadt der Philosophen, wo die Tugend ihren Sitz aufgeschlagen haben soll. Dort, sagt man, sollen Menschen aller Stände, Geschlechter, Alter, Länder ein seliges und tugendhaftes Leben führen. Aber Niemand weiß den Weg dahin. Es ist reiner Zufall, den oder jenen Philosophen sich zu wählen, da alle sichere Führer zu sein versichern. Man müßte eine göttliche Garantie für die eine oder die andere Philosophie haben. „Ja wenn ein Schiedsmann aufstände, von dem wir alle wüßten, daß seine Lehre ohne Fehl wäre" (p. 92.). Dieses Bedürfniß nach höherer Auktorität für die Wahrheit, welche wir selbst bei diesem Meister der Skepsis finden, hatte sich auf religiösem Gebiete schon früher in engster Verbindung mit dem Unglauben gezeigt. Wir sehen schon im Alexandrinischen Zeitalter die entsittlichten, ungläubigen Griechen mit Lust sich dem geheimnißvollen Kultus des Morgenlandes nahen [1]). Jetzt erwuchs auf dem Boden der Aufklärung und der sittlichen Entkräftung eine unglaubliche Fülle von Aberglauben [2]). In solcher Gestalt machte der unverwüstliche Zug des Glaubens in der

1) **Lobeck**, Aglaoph. I. p. 988.

2) Näheres b. Tzschirner, der Fall d. H. S. 120. ff. **Müller**, de hierarch. p. 16 sq.

Menschenbrust sein Recht geltend. Der verkommene Geist der Zeit begehrte starker Nervenreize. Daher die Lust an den Geheimdiensten. Namentlich aber zog eine namenlose Furcht vor dunkeln Mächten, eine Sehnsucht nach den unbewegten Ueberlieferungen uralter Zeiten, ein Hang zum Schauen des Unendlichen zu den Kulten des Morgenlandes. Es zogen die Priester der Isis im weißleinenen Gewande mit der Isisklapper und der Fackel am hellen Tage durch die Straßen, um den Zorn der Götter zu verkünden. Heulend predigten die Priester der Cybele unter Selbstverwundungen schwere Gerichte. Die Chaldäer weissagten aus den Sternen. **Pessimus quisque**, zürnt Tacitus, **spretis religionibus patriis, tributa et stipes illuc congerebant, unde auctae Judaeorum res.** Nach zehntägigem Fasten gingen die Hoffenden im weißen Mantel in das Heiligthum der Isis ein, um die Sonne leuchten zu sehen mitten in der Nacht, die oberen und niederen Götter zu schauen und die Bewohner der Unterwelt. An diesen orientalischen Zug des Zeitalters schloß sich der Platonismus an. War er doch schon in dem Stifter mit seiner Anschauung, seinem Anschlusse an Auktorität, seinem mythisch-dogmatischen Geiste wahlverwandt mit dem Morgenlande [1]). Es ward diesen Philosophen das platonische Sein zu jenem unerschlossenen Wesen des Morgenlandes, die Fülle der Ideen zu einem Ausflusse von göttlichen Kräften, wie ihn die Völker in ihrer Götterwelt verehren, jene ethische Vorweihe zu einer ascetischen Flucht des Endlichen, um in korybantischer Begeisterung in das unendliche Leben aufzugehen. Im Neuplatonismus fand diese Richtung einen großartigen Abschluß. Der leitende Gedanke des Neuplatonismus ist Restauration des Heidenthums durch Philosophie. Dem Einwurfe des Widerstreites der einzelnen Philosopheme begegnete eine allgemeine, alle Einzelgestalten in höherer Einheit enthaltende Philosophie auf platonischem Grunde; dem Einwurfe von der Zerbrechlichkeit alles Philosophirens eine absolut gewisse, rein objektive Dialektik. In dieser Philosophie findet der religiöse Geist des Heidenthums seine

1) Ast, Plato's L. u. Sch. S. 370. Ueber die orientalische Neigung der Philosophie dieses Zeitalters Ritter IV. S. 492 ff.

wissenschaftliche Rechtfertigung. Im römischen Reiche war die Einseitigkeit der heidnischen Kulte an's Licht getreten. Der Universalismus des römischen Reiches stellte an den wahren Glauben die Forderung des Universalismus. Der Neuplatonismus erklärte alle heidnischen Religionen für modificirte Offenbarungen eines religiösen Geistes, einer Wahrheit. Durch den Einfluß der Philosophie, durch den Ernst der Zeiten war allenthalben das Bedürfniß nach einer reinen Gottesverehrung rege geworden. Die Neuplatoniker bestimmten das eine, unendliche, absolut gute Sein als das höchste Wesen. Ebenso entschieden forderte sowohl das allgemein heidnische, als das speciell zeitalterliche Gefühl eine Offenbarung des Göttlichen. Diese wiesen die Neuplatoniker in den beiden göttlichen Substanzen des *νοῦς* und der *ψυχή* nach, durch welche das Unendliche sich selbst verendlichend sein Leben der Welt mittheilt. Die Götter der Heiden sind die Lebensgeister, welche die in der Weltseele gegebenen Ideen in die Welt hineinwirken. So ward die Göttervielheit mit der göttlichen Einheit ausgeglichen. Das Unglück der Zeiten hatte die Ernsteren gelehrt, nicht in der endlichen Welt das Heil zu suchen, sondern in dem göttlichen Leben. Die Neuplatoniker fanden in der Reinigung von allem endlichen Streben den Weg zur Einheit mit Gott. Endlich vertraten die Neuplatoniker jenen Zug, welcher im Morgenlande Offenbarung suchte. Es erscheint hier eine Fülle von Anknüpfungen an das Christenthum [1]). Zuerst große Verwandtschaft des Gottesbegriffes: Reinheit und Einheit der göttlichen Substanz; drei Wesenheiten in derselben; der Nous mit dem Logos, die Psyche mit dem h. Geiste in naher Beziehung. Aber, so unverkennbar ein Streben ist, in den Begriff des Göttlichen ein sittliches Moment zu bringen [2]), ist das Absolute doch nicht Person [3]). Nous und Psyche sind

1) Bei Plotin kann von einem Einflusse des Christenthums nicht wohl die Rede sein. Vgl. Ritter (Stud. u. Kr. 1838. S. 255). Anders steht es bei Porphyrius. Vgl. Ullmann (Stud. u. Kr. 1832. S. 427.).

2) Tzschirner S. 576.

3) Vogt, Neoplatonismus u. Christenthum S. 135 ff.

nicht unendliche, zur Einheit des Lebens geeinte Existenzen in Gott, sondern Emanationen, den Uebergang in die Endlichkeit zu vermitteln. Jene Forderung, das weltliche Leben hinter sich zu lassen, gilt der Endlichkeit, nicht der Sündhaftigkeit der Welt [1]). Nicht eine Fülle göttlichen Lebens aus Gnade, in welcher der Unterschied der Personen bewahrt wird, ist jene selige Einheit, sondern eine Erhebung des Ich zur Wesensgleichheit, eine künstliche Absolutirung [2]). Dennoch aber können wir jenen leitenden Gedanken — Universalismus, Offenbarung, Einheit und doch Unterschied und Weltvermittelung in Gott, Flucht der Welt, Frieden in Gott — einen christlichen Zug nicht absprechen. Nur die dogmatische Gestalt, welche diese Weisen jenen Motiven geben, nur der Boden des Heidenthums, in welchem sie die Wirklichkeit ihrer Ideen finden, ist die unchristliche Seite. Und dieser Boden gehörte ihnen doch nur scheinbar. Mit ihrer überschwenglichen Idealität, welche alles Leben in Ideen umsetzt, mit ihrer Weltentsagung, mit ihrem mystischen Enthusiasmus gehören sie eher dem Morgenlande, als der klassischen Welt an. Nur ein widerliches Allegorisiren, ja geradezu Erdichtung konnte diesen Bund rechtfertigen. Immer mehr brach über die heidnische Welt das Gottesgericht herein. Wie allenthalben in der griechischen Philosophie, bestehen auch hier die Ahnungen der Wahrheit nur in Motiven, dem untergehenden Leben dauernde Stützen zu geben. Die Unhaltbarkeit der Stützen erwies der Fortschritt des philosophischen Geistes selbst. So weisen denn auch jetzt diese Ahnungen, welche die Zeichen der Zeit in die Seele dieser Philosophen werfen, an eine neue Welt. Wo sie anbrechen sollte, weissagte jener wunderbare Zug des Zeitalters nach dem geheimnißvollen Osten. Und jenes Streben, großen Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart sich anzuschließen wie Sehern und Mittlern Gottes (Zoroaster, Pythagoras, Apollonius von Tyana), fand in Christo seine Erfüllung, in welchem alle Schätze der Weisheit verborgen sind.

1) Baur, die christliche Gnosis S. 427.
2) R. Schmidt (Stud. u. Kr. 1842. S. 152 ff.).

Zweites Buch.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Die Kirche.

1. Die biblische Entwickelung hatte uns zum Begriffe der Kirche geführt, als des Reiches des h. Geistes. In der Offenbarung des Johannes eröffnet der Geist der Weissagung in dunkeln Bildern die Zukunft der Kirche, welche er mit seiner siebenfachen Gnadenflamme erleuchtet [1]).

Die Substanz der Kirche, so sahen wir, ist der h. Geist. Man kann nicht von heidnischen Kirchen sprechen. Der heidnische Kultus, nur eine Seite des im Staate verwirklichten sittlichen Gemeinlebens, ist nicht das Princip einer besonderen Gemeinschaft. Es scheint, daß man dem Reiche A. T., welches der religiöse Geist beherrscht, den Namen Kirche beilegen könne. Allein zu diesem Reiche gehören alle Kreise des nationalen Lebens. Wenn man den heidnischen Kulten den Namen Kirche nicht beilegen kann, weil sie nicht Grund einer besonderen Gemeinschaft sind, so eignet dem Reiche A. T. dieser Name nicht, weil jene Lebensformen, in denen sich die Gemeinschaft bewegt, zwar vom religiösen Geiste beherrscht, aber nicht von ihm erzeugt sind. Kirche ist also ein Eigenname. Der Versuch aber, ihn als Gattungsnamen zu behandeln, stellt seine Bedeutung im Christenthum in ein helleres Licht. Es muß im Christenthum das Moment der Religion und das Moment der Kirche unterschieden werden. Als Religion hat es das Christenthum seinem specifischen Charakter gemäß nur mit den Einzelnen zu thun. Kirche ist es, sofern es diese Einzelnen zu einer Gemeinschaft, zu einem Reiche ver-

1) Ueber den Begriff, welchen die Offenbarung vom h. Geiste giebt, handeln wir in der Untersuchung über die Persönlichkeit des. h. Geistes eingehender.

bindet. Als die Formen und Gestalten, in welche das Gemeinleben der Kirche sich gliedert, haben wir oben Lehre, Verfassung, Kultus bezeichnet. Für die Nothwendigkeit, mit welcher diese Gestalten aus dem h. Geiste hervorgehen, hat das N. T. Belege. Im Einzelnen wirkt der h. Geist nach den Grundkräften des menschlichen Geistes Erkenntniß, sittliche Kraft, selig Leben (S. 90.). Nun ist die Kirche eine Individualität, ein Mann erfüllt mit dem h. Geiste (Eph. 4, 13.). So hat sie denn erstens ein gemeinsam Bekenntniß, ein Gesammtbewußtsein, welches sich entwickelt nach dem Maße des Lebens, welches Christus in die Gemeine hineinlebt (Eph. 4, 13.) Der erste Beschluß auf der Apostelsynode zu Jerusalem wird dem h. Geiste zugeschrieben (Apostg. 15, 28.). Im Einzelnen das neue Gesetz, ist zweitens der h. Geist auch für die Kirche das Band sittlicher Gemeinschaft (Eph. 4, 3.), das Gesetz, in welchem die Gemeinde verfaßt ist (2 Kor. 3, 3.). Die Gemeinde, welche einen Akt von Kirchenzucht übt, ist im h. Geiste versammelt (1 Kor. 5, 4.). Wenn drittens der Einzelne im h. Geiste sich zur Gemeinschaft mit Gott erhebt, so bringt die Gemeinde, ein heilig Priesterthum, Gott Opfer des Geistes (1 Petr. 2, 5.: *πνευματικὰς θυσίας*) dar, ist selbst ein Opfer, geheiligt im Geiste (Röm. 15, 16.). Es ist schon bemerkt, daß diesen Formen die Klassen der Gaben, in welche der h. Geist sich besondert, entsprechen.

Ein Bekenntniß hat also die Kirche. Der christliche Glaube schöpft den Inhalt seines Wissens aus dem Worte. Der Glaube subjektivirt also das objektive Wort Gottes. Es ist aber nicht bloß der Name, der Begriff Christi, welchen der Glaube ergreift, sondern der lebendige Christus selbst, welcher dem Glaubenden sein Leben giebt. Der Geist Christi, welcher aus dem Glauben kommt, ist darum, weil er die faktische Bundesantwort Christi ist, die Bürgschaft der Wahrheit des Glaubens (S. 89.). Das neue Leben aus dem h. Geiste ist ein Leben der Erkenntniß, wie wir sahen. Diese Erkenntniß hat also das Wort Gottes zum Quell, den h. Geist zum Lebensgrund. Es ist somit ein objektiv göttlicher Faktor in ihr. Allein sie ist doch durch das menschliche Organ hindurchgegan-

gen. So ist sie immer menschlich subjektive, somit irrthumsfähige Reproduktion des objektiven Wortes Gottes im h. Geiste. Der Ausdruck dieses christlichen Bewußtseins, dieses verinnerten Wortes ist das Bekenntniß. Ein solches Bekenntniß fordert aber die Kirche vom Einzelnen bei seiner Aufnahme in ihre Gemeinschaft durch die Taufe. Die Taufe ist eine Rechtshandlung, welche fordert und giebt (1 Petr. 3, 21.) [1]. Den Glauben an die Wahrheit des Christenthums, welchen die Kirche bei der Taufe fordert, kann sie nur aus dem Bekenntnisse erkennen. Soll aber die Kirche über das Bekenntniß des Einzelnen urtheilen, so muß sie selbst als Gesammtheit ein Bekenntniß haben, als Maßstab und Regel. Das hat ihr Christus in den Taufworten gegeben. Typus des Taufunterrichtes, Wesensinhalt des Taufbekenntnisses, Grundlage aller theologischen Erkenntniß, kurz gepflanzt in das Gemeindebewußtsein [2]) nahm dieß Symbol aus demselben erläuternde und erweiternde Zusätze auf. Die Weiterentwickelung des symbolischen Bewußtseins aktivirt die Häresie. Sie ist Abweichung von dem Gemeindeglauben. Auch ein sekundärer Punkt wird bedeutend, wenn der Häretiker alle seine Konsequenzen zieht. Zunächst aber muß die Kirche hierin nur einen Mangel im persönlichen Glauben und Leben erkennen. Setzt aber der Häretiker sein Selbstgefühl der Auktorität der Gemeinde entgegen, sein Streben nach Wahrheit dem Wahrheitsbewußtsein derselben [3]), so ist der Gegensatz, welchen Inhalt er auch habe, principiell. Der Kraftpunkt der Häresie liegt aber darin, daß es eben nicht einer ist, welcher der Gesammtheit gegenüber tritt, sondern eine objektive Meinung, die nicht nur Anhänger sucht, sondern der Gemeinde sich als Wahrheit bietet. Die Kirche ist also zur Selbstvertheidigung aufgefordert. Daher der schwere Ernst, mit welchem die Apostel von den falschen Propheten sprechen,

1) Belege aus der alten Kirche für diese Bedeutung v. Hahn in dessen theol.-kirchl. Annalen 1843. H. 1. S. 21 ff.

2) Die Stellen, worin das Taufbekenntniß Glaube der Kirche genannt wird a. a. O. S. 5—20.

3) Stellen b. Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 563 ff. bes. Iren. adv. haer. III. 2. 24.

die dunkeln Farben, mit welchen die Kirchenlehrer die Häretiker zeichnen. Die Kirche wird durch die Neuerung der Häresie genöthigt, in ihr Bewußtsein nähere Bestimmungen über den angefochtenen Punkt aufzunehmen. Diese Weiterbildung ist aber, wenn sie auch auf dem Grunde der Apostel ruht, vom Geiste der Kirche getragen wird, menschliche Bestimmung. In wissenschaftlicher Form zum Abschlusse gebracht, sind die Artikel des Gemeindeglaubens Dogmen. Strebt sich im Einzelnen das christliche Bewußtsein mit dem sonstigen intellektuellen Fond in ein Verhältniß zu setzen, so muß sich nach einem Lebenstriebe, welchen der h. Geist in einer besonderen Gabe berechtigt hat, eine kirchliche Wissenschaft erzeugen. So entschieden dieselbe angewiesen ist, die wissenschaftlichen Mittel des Zeitalters sich anzueignen, so gehört sie doch nur dann, wenn sie das Bewußtsein der Gemeinde zur Voraussetzung, die Erbauung derselben zum Ziele hat, der Kirche an.

Das Zweite war die Verfassung der Kirche. Verfassung ist die Form, in welcher sich eine sittliche Gemeinschaft organisirt. Zu der kirchlichen Verfassung ist nun ein apostolischer Grund gelegt. Sie ist, sofern Alle im Geiste des Lebens eins sind, demokratisch. Unterschied ist im Geiste des Amtes. Sofern Alles, was Amt ist, Gabe des heiligen Geistes, Lehen Christi ist, ist sie monarchisch. An Christi Statt geordnet, faßt der Apostolat alle Aemter in sich zusammen. Die Apostel haben das Amt der Leitung (Presbyterium), das Amt des Dienstes (Diakonat) gegründet. Sie haben zur Aufrechthaltung der kirchlichen Zucht der Gemeinde das Recht des Bannes überantwortet. Bei dieser apostolischen Grundlage konnte es aber nicht bleiben. Der Apostolat erlosch mit den Aposteln. Als die Fülle und übernatürliche Kraft der Gnadengaben abnahm, mußten die Aemter fixirt werden. Je mehr die Gemeinde nach innen und außen Boden faßte, desto mehr Verhältnisse mußte die Verfassung in ihren Organismus aufnehmen. Diese Weiterbildung ist menschlichen Rechtes. Als ein äußerer Organismns tritt die Kirche in ein Verhältniß zum Staate, in dessen Rechtskreis alle gesetzlich verfaßten Gemeinschaften fallen. Beide, Kirche und Staat, sind ein sittliches

Gemeinleben. Die sittliche Substanz des Staates ist der Volksgeist; die sittliche Substanz der Kirche der h. Geist. Nie können beide ineinander über- und aufgehen. Wenn die Kirche in dem Nationalgeiste ihre sittliche Welt erkennt, kehrt sie auf den Standpunkt des Heidenthums zurück. Wenn die Kirche den Staat in sich aufnimmt, kehrt sie auf den alttestamentlichen Standpunkt zurück.

Das Dritte ist der Kultus. Kultus ist der Zusammenschluß der Gemeinde mit Gott. Wie die Andacht des Einzelnen sich unwillkürlich in äußeren Formen ausprägt, (den gebeugten Knien, den gefalteten Händen, den erhobenen Augen), so auch die Erhebung der Gemeinde. Mit Gott zusammenschließen kann sich die Gemeinde nur, wenn sie in ihrem Glauben sich in einem Verhältnisse, einem Bunde mit Gott weiß. Der Kultus ist die lebendige Reproduktion der in der Religion objektiv gewußten Gemeinschaft mit Gott. So bewegt sich denn die Erhebung zu Gott in den beiden Seiten des dritten Momentes im Glauben. Darum ist allenthalben das Opfer die Grundform des Kultus in der Heidenwelt. Im Reiche alten Bundes haben die Kultusformen, im Mittelpunkte derselben das Opfer, die specifische Bedeutung, die vermittelnden Bundeszeichen zu sein. Dieselben sind nun in Christo, weil erfüllt, aufgehoben. Wie der alte Bund in einer feierlichen Kultushandlung geschlossen ward, so hat ihn eine solche auch beschlossen: das Opfer, welches Christus an seinem Leibe brachte. Durch dieses ist auf ewig die Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Erhebt sich nun im Kultus die Gemeinde zu der Gemeinschaft, welche im Glauben objektiv gewußt wird, so kann die christliche Gemeinde nur durch Aneignung und Belebung jenes einen Opfers im h. Geiste sich mit Gott vereinen. Von jenem großen Kultusakte lebt der christliche Kultus auf immer. Auch der christliche Kultus ist ein Opfer. *Παρακαλῶ*, sagt Paulus (Röm. 12, 1.), *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* Ist auch dieß Opfer, Hingabe des eignen, Ergreifen des göttlichen Lebens, ein geistliches, so schließt doch dieses die Darstellung in äußeren Formen nicht aus. Die Nothwendig-

keit solcher Aeußerung des innern Lebens im Kultus liegt in dem παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν. Der Unterschied zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen Formen ist aber dieser. Im alten Bunde entlehnt die Gemeinde die Weihe von den Formen, im neuen entlehnen die Formen ihre Weihe von dem Geiste der Gemeinde. Dem Bedürfnisse der christlichen Gemeindeandacht, sich zu äußern, ist Christus entgegengekommen in der Einsetzung der Sakramente. Das eigentliche Sakrament des Kultus ist das Abendmahl. Es stellt das Opfer Christi, durch welches sie sich auf ewig zur Gemeinschaft mit Gott erhebt, der Gemeinde dar. Nur sich selbst opfernd eignet sich die Gemeinde dieß Opfer an. Es findet also in der Feier des Abendmahls der Gottesdienst, das lebendige Opfer, seinen höchsten Ausdruck. In dem Blute kommt aber Christus mit seinem Geiste, um die Gemeinde, wie einen Leib, mit Gott zusammenzuschließen. Diese Form ist nicht nur göttlichen Rechtes, sondern auch Träger göttlichen Geistes; somit specifisch verschieden von den Formen, welche von dem Geiste der Gemeinde ihre Weihe nehmen. Wenn diese Formen vernünftig (λογικὴ λατρεία) sein sollen, so werden sie eben als menschlich gefaßt. Also auch hier soll sich auf göttlichem Grunde Menschliches erbauen. Diese Nothwendigkeit, sich in äußeren Formen darzustellen, bringt den Kultus in ein Verhältniß zur Kunst. In beiden, Kultus und Kunst, ist die äußere Form Darstellung inneren Lebens. Die Kunstdarstellung ist aber dafür, daß der Sinn des Schönen auf der concreten Durchdringung des Inneren und Aeußeren in der schönen Form genießend ausruhe. Im Kultus ist aber die äußere Form, wenn schon Ausdruck des Inneren, nur der Durchgangspunkt, aus welchem der Geist erbaut in sich zurückkehrt. Der Kultus kann die Kunst als ein dienendes Element in sich aufnehmen. Sobald die schöne Form aber der Zweck wird, welcher den inneren Sinn an sich fesselt, kehrt der Kultus auf den Standpunkt des Griechenthums zurück, in welchem, wie wir sahen, das Schöne Göttliches und Menschliches vermittelt.

2. Wenn das Wesen des Christenthums die Versöhnung des Einzelnen mit Gott ist, so scheint die Kirche, welche diese

Einzelnen verbindet, weil sie eben das Wesen des Christenthums zur Voraussetzung, somit außer sich hat, ein sekundärer Zweck zu sein. Und doch nennen Jesus und die Apostel das Reich den Wesensinhalt des Evangeliums. Im Allgemeinen ist nun vorerst festzusetzen, daß in dem Reiche neuen Bundes die Einzelnen eine andere Stellung einnehmen als im Reiche alten Bundes. Wohl ist das Gemeinleben im h. Geiste, wie es sich in Lehre, Verfassung, Kultus gliedert, eine objektive Macht, welche nicht aus dem Lebensbedürfnisse des Einzelnen bestimmt werden darf. Aber, wie der Staat bei Plato der objektivirte Mensch ist, so hat der Christ in dem Leben, welches der h. Geist in seiner Person wirkt, die Lebenswurzeln jener objektiven Gestalten der Kirche. Einerseits verliert also der Einzelne das persönliche Leben, nach welchem er zuerst trachtet, nicht, wenn er sich dem allgemeinen der Kirche hingiebt, da dasselbe ja nur sein verallgemeinertes subjektives ist; andrerseits darf die Kirche die Macht der Individualität nicht fürchten, weil ja der Lebensgeist der Einzelnen zugleich der Nationalgeist des Reiches ist. Es bleibt aber eine Antinomie der Zwecke. Die Kirche, als der Leib Christi, fordert Glieder, welche im Ganzen ihren letzten Zweck finden. Anderseits findet der Einzelne in der Kirche nicht die Wirklichkeit des ewigen, seligen Lebens, nach welchem er strebt. Die Lösung dieser Antinomie liegt darin, daß die Kirche, auf Erden eine werdende, erst in der Vollendung der Dinge ihrem Begriffe entsprechen wird. Dann, wenn das Bekenntniß der Kirche zum Schauen, die Einheit der Verfassung zur Einheit des Leibes Christi, der Kultus zur seligen Gemeinschaft mit Gott durch Christum im h. Geiste werden wird, wird der Einzelne das Erbe des ewigen Lebens im Reiche Gottes finden, die Kirche also der absolute Zweck, das Christenthum ganz Kirche sein. Die Kirche auf Erden ist nur eine Vorbereitung auf die himmlische Kirche. Auf Erden hat das Christenthum in der Erweckung, Pflege, Vollbereitung der Einzelnen seinen wesentlichen Zweck. Diesem schließt sich auch die Kirche an. Selbst werdend geht sie auch auf das werdende Leben der Einzelnen ein. Es ist der h. Geist, welcher in ihr waltet, nicht bloß ein Geist des

Gemeinlebens, sondern auch ein Geist des Amtes zur Zubereitung der Einzelnen (Eph. 4, 12.). Das Eine nun, was dem Einzelnen noth ist, ist Glaube. Es kommt aber der Glaube aus dem Worte Gottes (Röm. 10, 14. 15.). Das Wort ist, wie wir sahen, die Substanz des apostolischen Amtes. Während die anderen Aemter der Kirche sich in ihren Vertretern immer verjüngen, lebt der Apostolat, mit den Aposteln erloschen, nur in seiner Substanz, dem Worte Gottes, fort. Die Vertreter, deren das Wort bedarf (Röm. 10, 15.), sind somit nicht Nachfolger der Apostel. Wie wir als den Mittelpunkt der Totalität von Aemtern und Gaben, welche im Apostolate gegeben sind, die Predigt des Wortes erkannten, so ist das Amt des Wortes das Ur- und Grundamt der Kirche, durch welches der Grund der Apostel und Propheten, auf welchem die Kirche ruht, immer von Neuem zum Grunde des christlichen Einzellebens gemacht werden muß. Nun erst ergiebt sich uns der volle Begriff der Kirche. Die Kirche ist das Reich des h. Geistes, in welchem derselbe als Geist des Amtes durch das apostolische Wort Glauben erweckt, als Geist des Lebens die Glaubenden zur Einheit zusammenschließt. Wir haben somit zwei Momente im Begriffe der Kirche. Nach dem einen ist sie die Mutter des Glaubens als Trägerin des apostolischen Wortes. Nach dem anderen ist sie ein Gemeinleben im h. Geiste, gegliedert in Bekenntniß, Verfassung, Kultus. So ist ja auch, namentlich in der klassischen Welt, der Staat, seinem Begriffe nach sittliches Gemeinleben, wesentlich Erziehungsanstalt seiner Bürger. Jenen beiden Momenten entsprechen die Sakramente. Die Taufe ist das Sakrament des Einzelnen, das Abendmahl das Sakrament der Gemeinschaft. In der Taufe gebiert der h. Geist den Einzelnen für die Kirche, im Abendmahle erbaut er aus den Einzelnen, welche den Leib Christi zum ewigen Leben genießen, den Leib Christi. In den beiden Sakramenten finden die beiden Momente der Kirche ihren höchsten Abschluß. Sofern also die Kirche Anfang, Mitte, Ziel des christlichen Lebens umschließt, ist Kirche der objektive Ausdruck für das Christenthum überhaupt. Man kann also das Reich

Gottes als den Wesensinhalt des Evangeliums bezeichnen, ohne das aus dem Mittelpunkte zu weisen, was wir als den specifischen Charakter des Christenthums erkannt haben.

Aus diesem Begriffe ergeben sich die Attribute der Kirche von selbst. Die Kirche ist nach der göttlichen Substanz des h. Geistes, welcher sie erfüllt, heilig. Sie ist nach ihrem ersten Momente (als Trägerin des apostolischen Wortes) apostolisch. Sofern der Glaube an Christum, welcher allein rettet, bedingt ist durch die Predigt des Wortes, welches die Kirche trägt, ist die Kirche alleinseligmachend. Dem zweiten Momente nach (dem Gemeinleben, welches der h. Geist wirkt) ist die Kirche eine. Sofern diese innere Einheit das Ziel hat, eine äußere zu werden, welche die Menschheit in sich aufnimmt, ist die Kirche die allgemeine. Diese Attribute kommen der Kirche zu nach den Funktionen ihres göttlichen Lebensgrundes, des h. Geistes. Es bildet derselbe aber die Kirche nur in der Aufnahme und Durchdringung der Menschheit. Betrachten wir nun jene Wirkungen des h. Geistes losgelöst von dieser menschlichen Seite, so entsteht uns der Begriff der unsichtbaren Kirche. Freilich nicht in dem Sinne, in welchem ihn die Väter der Reformation brauchten [1]). Ihnen ist die unsichtbare Kirche die Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen. Allein ein Konglomerat von einzelnen über den Erdkreis zerstreuten Gläubigen ist keine Kirche. Wäre sie es, so würde sie, da doch ihre Glieder nur durch Wort und Sakrament zum Glauben kommen, nicht unsichtbar sein. Es liegt in diesem Begriffe die richtige Erkenntniß der Bedeutung, welche der Einzelne in der Kirche hat. Es besteht aber auf dieser Welt der harte Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht. Der h. Geist treibt an und in Allen sein Werk. Kein Gläubiger gehört ganz der unsichtbaren Kirche an. Sie ist den Ungläubigen nicht verschlossen. Das Gemeinleben der

1) Von diesem Begriffe und der betreffenden Litteratur werden wir im Zeitalter der Reformation eingehender handeln. Daß die Reformatoren nur konsequent aussprachen, was zu allen Zeiten der Kirche geltend gemacht worden ist, werden wir in der nachfolgenden Entwickelung darlegen.

Kirche greift über den Unterschied des Glaubens und Lebens des Einzelnen hinaus, gleich einem Netze, das gute und faule Fische umfaßt, gleich einem Acker, auf dem das Unkraut aufgeht mit dem Waizen. Wohl verhält sich der göttliche Lebensgrund der Kirche zu dem Bereiche des Menschlichen, wie das Eine zum Vielen, das Ewige zum Werdenden, das Vollkommene zum Unvollkommenen. Man kann aber die unsichtbare Kirche nicht die Idee der Kirche nennen. Einmal gehört die menschliche Seite zum Begriffe der Kirche. Die Idee der Kirche hat also einen größeren Umfang. Anderseits ist jenes unsichtbare Agens, welches die Kirche beseelt, eine Thatsache, ein göttliches Leben.

Nur ihrer menschlicheu Seite nach ist die Kirche einer Entwickelung fähig. Von diesem Gesichtspunkte aus angesehen, ergiebt sich eine unterschiedene Dignität des ersten und des zweiten Momentes der Kirche. Das apostolische Wort ist der geoffenbarte, somit göttliche Ausdruck des h. Geistes. Innere Bewegung kann also hier nicht sein. Es handelt sich hier nur um Aufnahme des Wortes Gottes unter den Menschen. In den Lebensformen aber der kirchlichen Gemeinschaft, Lehre, Verfassung, Kultus, unterschieden wir eine göttliche Seite — den gottgelegten Grund und den Impuls des h. Geistes — und eine menschliche. Hier also ist innere Bewegung. Der entscheidende Ausspruch ist Eph. **4, 11** ff.: *Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὶς δὲ εὐαγγελιστὰς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ· μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ Χριστοῦ.* In dieser Stelle sind die beiden Momente der Kirche, das Moment des Amtes und das Moment der Lebenseinheit, klar unterschieden. Nach dem ersten hat es die Kirche mit dem Werden der Einzelnen für die Kirche zu thun, nach dem zweiten mit dem Werden der Kirche als einer Individualität für ihr großes Ziel, Christus (V. 15.) Wie Jesus Christus auf Erden nur dadurch daß sein Logos-

bewußtsein, an sich keiner Entwickelung fähig, in die menschliche Natur mehr und mehr hineintrat, zunahm an göttlichem Leben, so besteht auch die Entwickelung der Kirche darin, daß das objektiv göttliche Leben, die Fülle des h. Geistes, welche Christus in die Kirche hineinwirkt, mehr und mehr die menschliche Seite durchdringt. Wir haben also in dem zweiten Momente der Kirche Entwickelung, in der Entwickelung, Fortschritt. In der Auffassung dieser Entwickelung scheiden sich von selbst drei Ansichten ab. Einmal dürfen die Gestalten, welche sich in dieser Entwickelung erzeugen, um des h. Geistes willen, der ein Moment ihrer Erzeugung ist, nicht gleichgestellt werden dem apostolischen Grunde (1 Kor. 3, 10 ff.) und für absolut wahr und ewig erklärt. Irrig ist aber auch zweitens die Ansicht, welche das Wort Gottes nur als die erste Grundlage der Entwickelung ansieht, wie etwa das Sokratische Princip in der nachfolgenden attischen Philosophie seine Weiterbildung gefunden hat. In dem Streben, mehr göttliche Wahrheit zu gewinnen, als in den einfachen Worten der Schrift enthalten ist, verliert diese Ansicht, da nun Alles in Proceß gesetzt ist, jeden festen Grund. Ein Abweg ist endlich die Anschauung, welche alle Entwickelungen der Kirche für nothwendige Momente, die die Kirche durchschreiten muß, um ihren Begriff zu verwirklichen, erklärt. In den Gang der Kirche ist die Sünde mächtig verflochten. Wohl enthüllt sich, wenn irgendwo, in der Geschichte der Kirche das Geheimniß der ewigen Weisheit, den Abfall in den Sieg zu verschlingen. So, um an bereits Gesagtes anzuknüpfen, ist es die Häresie, welche die Kirche zur Weiterentwickelung ihres Lehrbewußtseins drängt. Kein Christ mag aber diese Nachtseiten selbst aus dem Lichte des h. Geistes erklären, noch ein Sterblicher allenthalben die leuchtenden Fußtapfen nachweisen, auf welchen Christus seinen Heilsgang geschritten ist in seinem Reiche.

Die Kunde der Vergangenheit der Kirche wird dem Christen zur Erbauung sein. Das, was der h. Geist in dem Gesammtleben der Kirche gewirkt hat, muß auch das Einzelleben im h. Geiste nähren. Der erbauliche Standpunkt ist aber,

weil er eben das Gesammtleben immer in Motive des Einzellebens auflöst, seinem Gegenstande nicht adäquat. Es tritt der wissenschaftiche Standpunkt, welcher die Erscheinungen des kirchlichen Lebens objektiv in ihrem Verhältnisse zum Wesen der Kirche faßt, in sein Recht. In den Lebensseiten, in welche der Begriff der Kirche sich gliedert, hat die Kirchengeschichte die Fächer, in welche sie den aus den Quellen geförderten, kritisch gesichteten Stoff vertheilt. Nur in ihren Lebenszusammenhängen begreift sich die einzelne Erscheinung. Nicht mit den Gememeinplätzen alltäglicher Erfahrung, nicht mit allgemeinen psychologischen Motiven, nicht mit weltgeschichtlichen Reflexionen erschließt man diese Lebensbezüge. Die Wissenschaft kommt ohne kirchliche Erfahrung keinen Schritt weiter. Der nächste Umkreis von Ursachen und Wirkungen, in welchem eine kirchliche Erscheinung steht, verweist an den allgemeinen Kreis einer großen, zeitalterlichen Richtung. Diese aber aus dem Wesen der Kirche beurtheilen, kann nur eine Wissenschaft, welche den Geist der Kirche erfahren hat, eine kirchliche Wissenschaft. Das Resultat der kirchengeschichtlichen Bewegung ist die Kirche der Gegenwart. Ohne ein Verständniß der Vergangenheit der Kirche kein nachhaltend Wirken auf die Gegenwart derselben. Dem kirchlichen Leben und Wirken, der Erbauung der Gegenwart der Kirche gehören die Schätze der Vergangenheit derselben. Die Geschichte der Kirche ist der Tabor, auf welchem der Christ in der Nacht der Gegenwart aus dem Munde der Säulen alter Zeit sich ein Zeugniß holen muß für den verklärten Christus, ein weissagend Wort über das, was geschehen muß, einen Anhauch von Kraft, nicht um dort Hütten zu bauen, sondern das himmlische Leben hineinzutragen in die Thäler des Lebens, wo der Ruf nach Hilfe schallt.

Zweites Kapitel.

Die alte Kirche.

I.

1. Der große Typus aller Weissagung alten Bundes ist: nach dem Untergang des äußeren Reiches zur Sühne seiner Sünden Anbruch eines neuen Reiches seligen Lebens für die, welche die Heimsuchung Gottes verstanden. So weissagt denn auch Christus den Fall Jerusalem's, darum daß es in seiner Weltlichkeit und Sünde den demüthigen Sünderheiland verworfen hatte, knüpft aber daran die Verheißung seiner Wiederkunft. Bald genug fiel Jerusalem unter furchtbaren Zuckungen. Noch zog sein Fall die äußere Welt nicht nach sich; noch kam Christus nicht zum Abschlusse der Zeiten. Aber er kam in einer neuen Gestalt seines Reiches. Damals hatte Paulus seinen Lauf schon vollendet. Aber sein apostolischer Geist, welcher die jüdische Geburtshülle von innen durchbrochen, an die Fülle der Heiden gewiesen hatte, feierte in dem Falle Jerusalem's seine Auferstehung. Dem alten Bunde gemäß trat Israel, weil sein Volksthum nicht ferner ein Volksthum Gottes war, aus der Reihe der Völker. Sonst weist der Geist der Weltgeschichte den Völkern, welche er abruft, Ruhe und neues Leben in der nachfolgenden Völkerentwickelung an. Das Römerthum nahm die griechische Welt in sich auf; die germanischen Völker die Römerwelt. Dieser Stamm aber, weil er nicht eingehen wollte in Gottes Sabbathsruhe in Christo, irrt unstät über die Erde, ohne sich auflösen zu können in die Völker. Aber auch als Träger des Strafgerichtes Gottes hat er noch eine Heilssendung: lebendig darzustellen den Völkern das Reich Gottes vor Christo und ohne Christum. Das römische Reich wird die äußere Stätte der Kirche. Wohl haben äußere Mittel mitgewirkt zur Ausbreitung des Christenthums. Die letzten Gründe, für immer freilich unzugänglich jenem gemeinen Pragmatismus, welcher das Größte aus dem Kleinsten erklärt, sind die göttliche Kraft des Evangeliums, umstrahlt von einem

Wunderglanze, und die Heilserziehung der Völker. Von der letzteren haben wir im vorigen Buche gesprochen. Als Religion, als äußerer Organismus mußte das Christenthum in ein Rechtsverhältniß zum römischen Staate treten. Die Römer, gleichgiltig gegen Religion überhaupt, und doch abergläubisch genug, die Schutzgeister der Völker sich geneigt zu machen, mit vorsichtiger Schonung den Völkern ihr geistiges Leben jenseits der politischen Erscheinungen überlassend, erkannten die bestehenden Religionen an, verboten nur neue, zu denen jene Toleranzgründe nicht vorlagen, in deren Gefolge sie politische Neuerungen erblickten. Als einst Paulus vor Felix stand, bekannte er, daß er auf einem Wege, den sie eine Sekte heißen, diene also dem Gotte seiner Väter, daß er glaube Allem, was geschrieben steht im Gesetze und in den Propheten (Apostg. **24, 14.**). Er wandte also das Recht, welches Gesetz und Propheten im römischen Reiche genossen, auch auf die Erfüllung derselben. Allein nur damals mochte dem Auge eines Römers das Christenthum als eine Modifikation des Judenthums erscheinen. Bald wurden gegen das Christenthum als Religion die Gesetze gegen neue Religionen, gegen dasselbe als Organismus die Gesetze gegen geheime Verbindungen gerichtet. Diese Gesetze bewaffnete der Gegensatz des römischen Krafttrotzes gegen eine Lehre, die so stille, zerknickte, bleiche Gestalten erzeugte, der römischen Vornehmheit und Kälte gegen jene Liebe, die auch Sclaven Brüder nennen hieß, der römischen Weltlust gegen ein Trachten nach oben, das wie Haß gegen alles Menschliche erschien, die Lust am Schlechten, die alle Schandgerüchte über diese Heiligen glaubte, mit einem Worte, der Haß des natürlichen Herzens gegen das Leben aus Gott. Die Thatsache, daß wir gerade die edelsten Kaiser, einen Trajan, Mark Aurel, Decius, Diokletian, unter den Verfolgern erblicken, zeugt laut genug gegen die Lobredner des Heidenthums und des natürlichen Herzens. Dritthalbhundert Jahre ist die Kirche dem Herrn auf seinem Kreuzesgange nachgefolgt. Kraft wird darum ausgehen von jener Heldenzeit der Kirche (**Euseb. hist. eccl. V. praef.**), so lange der Weg des Christen der Weg des Kreuzes sein wird. Auf dem dunkeln Grunde des Heidenthums

strahlt desto heller das christliche Leben in seinem überirdischen Glanze. Durch und durch neugeboren bekennen sich die Christen. Wie Zauberer, sagt der Verfasser der Rede an die Griechen (Just. opp. ed. Otto I. p. 12.), die furchtbaren Schlangen aus dunkeln Winkeln an's Licht beschwören und bannen, also bannt das Wort alle Lüste und Begierden aus dem geheimen Schlupfwinkel des Herzens und bringt Friede in die Seele. Eine neue Schöpfung sind wir, sagt Barnabas in seinem Briefe (c. 6.); in uns wohnt Christus; ein heiliger Tempel ist die Wohnung unseres Herzens (c. 16.). Tertullian ermahnt die Märtyrer (ad martyres c. 1. 3.), doch nicht den h. Geist zu betrüben, der mit ihnen in den Kerker eingetreten sei, daß er ausharre bei ihnen und zum Herrn sie führe, er, der Leiter des Kampfes (xystarches), dessen Richter Gott, dessen Preis der Himmel ist [1]). Solch eine klar und lebendig empfundene Macht ist der h. Geist im ersten Christenleben. Als Brüder umschlossen sich die Kinder desselben Geistes, also daß die Heiden nur staunen konnten über solche unerhörte Liebe, die Weisen es als Widerspruch den Christen vorwarfen, daß sie die liebten, welche sie noch gar nicht erkannt hätten. Diese Liebe opferte alle Habe für die leidenden Brüder, in denen sie Tempel Gottes und Bilder Christi sah; sie drang in die dunkeln Kerker, um die Ketten der Märtyrer zu küssen; sie scheute nicht Ansteckung, um sterbenden Brüdern das Auge zu schließen. Das neue Leben, das sich über dieß abgelebte und veraltete Zeitalter ergoß: eine Heldenkraft, die Flammen, Löwen, Foltern nicht fürchtete, in den zerbrechlichsten Frauenseelen; eine Kindereinfalt in einer Welt raffinirter Künstlichkeit, wie sie selbst noch in den Stil der Kirchenväter hineindringt; eine stilllodernde Himmelsgluth neben den unnatürlichen Zuckungen krankhaft erregten Lebens; eine Alles opfernde Liebe endlich in einer Welt egoistischer Atome — das ist der Beweis des Geistes und der Kraft für das Evangelium von der Auferstehung. Mitten in der Welt ist der Christ

1) Aehnlich sagt das Schreiben b. Eusebius (hist. eccl. V. 1.) von den Märtyrern: οὐ γὰρ ἀνεπίσκεπτοι χάριτος θεοῦ ἦσαν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν σύμβουλον αὐτοῖς.

nicht von der Welt. Die Christen, sagt der Brief an Diognet in jener herrlichen Stelle, bewohnen ihr Vaterland, aber wie Fremdlinge. Sie leben im Fleische, aber nicht nach dem Fleische. Sie wohnen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel. Sie gehorchen den Gesetzen, aber sie stehen über den Gesetzen. — In einer Welt, welche das Christenthum so feindlich von sich stieß, welche durch und durch von den Mächten des Heidenthums beherrscht, von der Sünde durchzogen war, konnte die Kirche nicht Wurzel fassen. Selbst die Lebensgestalten, die an sich der Sünde nicht zollten, wiesen die Christen zurück in dem vorwaltenden Gefühle weltentsagenden Ernstes in so schwerer Zeit, in einer steten Stellung des Aufbruchs zur nahen Wiederkunft des Herrn. Der Kampfesstimmung, mit welcher sie in der alten Welt standen, war die Taufe der Soldateneid, das Bekenntniß die Parole, das Kreuz das Imperatorenzeichen, die Gebete Wachposten. Die Fülle des neuen Lebens wie die leidenschaftliche Spannung, welche der Gegensatz des Heidenthums hervorrief, stellt Tertullian charaktervoll dar. Je weniger nun die Kirche in der Welt und die Welt in der Kirche stand, desto mehr göttliche Realität mochte das vom h. Geiste erfüllte Leben der Kirche zuschreiben. Alle Attribute der unsichtbaren Kirche übertrug dieß Zeitalter der sichtbaren[1]). Die Thatsache, daß unter so schweren Kämpfen zur Kirche nur eingehen mochte, wen der Vater im Geiste zog, der Ausscheidungsproceß, welchen die Verfolgungen übten, das entschiedene Recht gegenüber den Häresien der ersten Zeit, die Nähe apostolischen, die Fülle und Kraft heiligen Geistes erklären diese Vermischung. Die Kirche ist apostolisch. Die Apostolicität bedeutet aber nicht bloß den historischen Zusammenhang mit dem Grunde, welchen die Apostel gelegt haben, sondern die ewige apostolische Heilsmission, welche der h. Geist in der Kirche übt, Glauben zu erwecken, den Glaubenden den h. Geist zu geben zur Gemeinschaft mit Christo, zum Pfande ewigen Lebens, zum Zeugnisse des Glaubens und zur Erhebung zu Gott[2]). In der Kirche wirkt also der h. Geist,

1) Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 540 ff.
2) Iren. adv. haer. III. 24.: — eam, quae secundum sa-

als Geist des apostolischen Amtes, den h. Geist, als Geist des Lebens. In dem Worte des Irenäus: **ubi ecclesia, ibi et spiritus, et ubi spiritus, ibi ecclesia et omnis gratia,** ist der h. Geist als das eigentliche Princip der Kirche ausgesprochen. In diesem liegt auch die Einheit der Kirche. Haben wir nicht, sagt Klemens von Rom (ad Cor. I. c. 46.) einen Geist der Gnade, der über uns Alle ausgegossen ist? Ein Tempel des h. Geistes sind wir, sagt Barnabas (c. 16.). Ignatius sieht in dem h. Geiste das Band, welches den Einzelnen an den Gekreuzigten knüpft (Eph. c. 9. Vgl. den Gruß ad Philad. u. Eph. c. 17.), in der Kirche eine Gemeinschaft des ewigen Lebens aus Christo (Philad. c. 4.). Bei Hermas ist Christus der Felsen, auf welchem der Thurm der Kirche ruht (sim. IX. c. 12.). Die Zeugen alten und neuen Bundes sind die Grundsteine. Nur durch die apostolische Taufe kommen die Gläubigen A. T. in das Reich Christi (c. 16.). Nicht bloß das Bekenntniß zu Christo, sondern auch die Aneignung der Kräfte und Gaben des h. Geistes ist nothwendig zum Eintritt in das Reich Christi. **Totam turrim concordem vides cum petra et velut ex uno lapide factam. Sic quoque ii, qui crediderunt deo per filium eius, induti sunt spiritum hunc. Ecce unus erit spiritus et unum corpus** (c. 13.). Wiederholt wird versichert, daß nur die Gläubigen zur Kirche gehören, nach dem Maße ihrer Heiligkeit in verschiedener Stellung. Doch kann in dieser Welt die Ausscheidung der Ungläubigen nicht vollzogen

lutem hominis est, solitam operationem, quae est in fide nostra; quam perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a spiritu dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas, in quo est. Hoc enim ecclesiae creditum est dei munus — — — ad hoc, ut omnia membra percipientia vivificentur: et in ea disposita est communicatio Christi i. e. spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis in deum. In ecclesia enim, inquit, posuit deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem spiritus: cuius non sunt participes, qui non currunt ad ecclesiam sed semet ipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus dei et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia.

werden (mand. II.). Ut pater et filius unum sunt, sagt Origines (hom. in Ezech. IX. Rue. III. p. 388.), sic, qui unum spiritum habent, in unitatem coarctantur. Doch nennen die genannten Kirchenlehren an andern Orten auch andere Einheitspunkte. Namentlich heben die Alexandriner die Einheit des Glaubens, die abendländischen Kirchenväter die Einheit der Tradition hervor. Erst Cyprian faßt die Kirche entschieden als eine Einheit des Lebens im h. Geiste, geknüpft an den Episcopat[1]). Ganz in seinem Sinne spricht Firmilian seinen Dank aus, daß er mit dem, von welchen er dem Leibe nach getrennt sei, im Geiste vereint sei, wie Genossen eines Hauses. Quod et decet dicere, quia et spiritalis domus una est (Cypriani opp. ed. Fell. Brem. 1690. p. 217.). Nur in der katholischen Kirche, der Mutter des Glaubens, dem Paradiese des Lebens in dieser Welt, der Arche Noah's, dem Hause der Rahab, ist Heil. Bei Irenäus ist der h. Geist nach seiner apostolischen Heilswirkung, bei Cyprian der h. Geist als Leben, welches sich nur in der Kirche bewegt, die Bedingung der Seligkeit[2]). Alle Häretiker scheiden sich vom ewigen Leben. Die Kirche ist endlich heilig. Worin nun die Heiligkeit bestehe, darüber schwankt die Meinung. Wenn Hegesipp sagt, die Kirche sei im apostolischen Zeitalter eine Jungfrau gewesen, weil durch Ketzerei noch nicht geschändet (Euseb. hist. eccl. IV. 22.), so setzt er die Heiligkeit in ihren objektiven Zustand. Klemens v. A. (strom. IV. 26.) und Origines (c. Cels. VI. 48.) nennen die Kirche heilig nach dem Logos, welcher sie beseelt. Endlich scheint zur Heiligkeit der Kirche auch die Heiligkeit ihrer einzelnen Glieder zu gehören. Da es aber die Kirche auf Erden

1) Huther, Cyprian's Lehre von der Kirche S. 88.: Man darf dieß nicht so verstehen, als wenn Cyprian den Episcopat als das eigentliche Princip der kirchlichen Einheit angesehen hätte. Was das Organ derselben ist, läßt sich doch nicht zugleich als ihr Princip fassen. Als Princip erkennt er vielmehr den h. Geist an, als in welchem sie ursprünglich gegeben ist; doch so daß sie allerdings nur vermittelst des Episcopates zur Erscheinung kommt.

2) Stellen d. Irenäus b. Rothe S. 581., des Cyprian b. demselben S. 656 ff. Vgl. Huther S. 44.

nicht dazu bringt, so unterscheiden Klemens v. A. und Origines von der äußeren Kirche die Gemeinde der Erwählten, die geistige (Clem. strom. VII. 14.: *σῶμα πνευματικόν*) und eigentliche Kirche (Orig. d. orat. c. 20.: *ἡ κυρίως ἐκκλησία*[1]). Als nun die Novatianer, um die faktische Kirche zur heiligen zu machen, auf die Ausscheidung aller unreinen Glieder drangen, sprach Cyprian entschieden aus, daß die Heiligkeit der Kirche nicht in ihren einzelnen Gliedern zu suchen sei, sondern in ihrem objektiven Organismus, welchen der h. Geist beseele.

Zu der Macht und Fülle des Lebens, welches der h. Geist in der ersten Kirche wirkte, kam auch der Reichthum seiner Gaben. Jeder, sagt Klemens von Rom (ad Cor. I. c. 38.) sei seinem Nächsten unterthan nach dem Maße seiner Gnadengabe. Der Starke verachte nicht den Schwachen, der Schwache ehre den Starken; der Reiche gebe dem Armen, der Arme danke Gott, daß ein Anderer seinen Mangel ergänzt. Der Weise zeige seine Weisheit nicht in Worten, sondern in Thaten. Der Demüthige gebe nicht sich Zeugniß, sondern lasse es sich von Anderen geben. Der Enthaltsame überhebe sich nicht, sondern bedenke, daß ein Anderer ihm die Gabe der Mäßigkeit gegeben hat. Der Unterschied der praktischen Weisheit (*σοφίαν — ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς*) von der theoretischen Anschauung (c. 36. 40.: *γνῶσις*) tritt bei ihm klar hervor. Barnabas begründet seine Gnosis mit der Gabe der Lehre (c. 9.). In den Gläubigen weissagt Gott (c. 16.). Ignatius vernimmt die Stimme des h. Geistes in sich (Philad. c. 7.), hat Offenbarung (Eph. c. 20. Rom. c. 8.). Auf die Gabe der Weissagung legt Hermas besonderen Nachdruck (mand. XI. 12. Vgl. über ihn unten.). In Christo, setzt Justin (dial. c. Tryph. c. 37. p. 300.) auseinander, concentrirten sich alle Amtskräfte des h. Geistes, um von ihm als Gnadengaben über seine Gläubigen auszugehen. Bei uns sieht man bei Männern und Frauen die prophetischen Gaben des Geistes Gottes. Bei uns (c. 82. p. 280.) walten noch bis jetzt prophetische Gaben, woraus ihr merken müßt, daß das was einst nur eurem Stamme eignete, auf uns über-

1) Redepenning, Origines I. S. 351 ff.

gegangen ist. Die, welche an den Namen Christi glauben (c. 39. p. 128.), empfangen Gaben, wie sie es würdig sind, erleuchtet durch den Namen Christi. Der eine empfängt den Geist der Erkenntniß, der andere den des Rathes, der andere den der Kraft, der andere den der Heilung, der andere den der Voraussicht, der andere den der Lehre, der andere den der Furcht Gottes. Die Christen, sagt Klemens v. A. (quis dives salv. c. 35. p. 955. Pott.), sind eifrige Streiter und Wächter. Keiner ist müssig, keiner unnütz. Dieser kann dich aufrufen von Gott, jener im Leiden trösten, jener theilnehmend weinen und seufzen für dich zum Herrn, jener dich im Heilswege unterweisen, jener dich mit Freimuth ermahnen, jener berathen, Alle dich lieben. Wenn jeder Christ nur eine Gnadengabe hat, so waren die Apostel mit allen erfüllt (strom. IV. 21. p. 625.). Bis in die Zeiten des Origenes fällt, wenn auch immer mehr erbleichend, der Nachglanz der Wunderfülle, welche den h. Geist, als er auf Christus und die Apostel kam, umgab (c. Cels. I. 46. VII. 7.). Christen treiben Teufel aus, heilen Krankheiten, sehen in die Zukunft (c. Cels. I. 46.). Das Gebet beschwört wilde Thiere (Orig. d. orat. c. 12.), bringt Kranken Heilung (Tom. XX. in Ioan. p. 354. u. a.), ja weckt Todte auf (Euseb. hist. eccl. V. 7.). Mit welcher Sicherheit schreibt Tertullian jedem Christen die Macht zu, Dämonen zum Geständnisse ihres Wesens zu zwingen im Namen Christi des unter Pilatus Gekreuzigten (apologet. c. 23.). Besonders reich beurkundet der h. Geist seine Macht in Zungen, Gesichten, Weissagungen[1]). Ist es nun die Präsenz des h. Geistes in Kraft und Leben, welche in die empirische Kirche alle Prädikate der unsichtbaren übertragen heißt, so überschreitet im Montanismus eine krank-

1) Iren. adv. haer. V. 6. cf. Euseb. hist. eccl. V. 7.: *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Vgl. Schwegler, Montanismus S. 96. Aussprüche des Tertullian, freilich im montanistischen Lichte, adv. Marc. III. 23. V. 8. de ieiun. c. 12. de an. c. 9. Vgl. Neander, Antignostikus S. 384. Schwegler S. 30.

hafte Steigerung dieser Präsenz die Schranken der Kirche. Zur Erklärung dieser Erscheinung gehört die Voraussetzung wirklichen Lebens im h. Geiste. Ferner der Hinblick auf den Geist der Kirche jener Zeit. Die Verfolgungen von außen einerseits, der Glaube an das nahe Kommen Christi andererseits drängten das christliche Leben aus der Welt hinaus, in sich zusammen. Endlich war es die phrygische Art, welche sich wohl fühlte in überreizten Zuständen. Noch fortwährend offenbart der h. Geist seine Kraft in den Gnadengaben. Prophetie ist der Mittelpunkt dieser Gnadengaben [1]). In der Prophetie bricht der h. Geist ohne Anknüpfung im Menschen als eine Macht in die Seele, um auf ihr, wie auf einer Laute, Töne himmlischer Offenbarung anzuschlagen (**Epiph. haer. XLVIII. 4.**). Keineswegs hat der h. Geist in den Aposteln die Fülle seiner Offenbarung erschöpft. In Montan ist die rechte Geistesausgießung erst angebrochen. Mit ihm hebt das Zeitalter des Paraklet an, das reife Mannesalter der Kirche. Der h. Geist hebt nicht auf, was er in den Aposteln gegeben hat. Die Montanisten erkennen die Dogmen der Kirche an. Ueberhaupt ist aller Fortschritt organisch (**Tert. d. virg. vel. 1.**). Nur das Leben, welchem der alte Bund eine reichere Sphäre öffnete, das apostolische Zeitalter noch vieles nachgab, will der Paraklet jetzt durch Disciplin gesetzlich regeln, daß es ein wahrhaft geistliches werde, würdig der himmlischen Gaben und Gnaden, vorbereitet zum nahen Anbruche des tausendjährigen Reiches. Der h. Geist ist der Lebensgeist der Kirche. Nur die Geistlichen (**spiritales**) gehören zur Kirche. Die Unreinen muß die Kirchenzucht aus der Kirche entfernen. Die Geistlichen sind die wahren Priester, die berufenen Diener der Kirche [2]). In der rich-

1) Schwegler, S. 94. S. 161.: Der Keim des Montanismus ist die einseitige Hervorhebung der christlichen Charismen. Es sollte sich der Geist ohne Unterlaß durch Thaten der Wunderkraft, wie durch Offenbarungen der Prophetie in der Gemeinde wirksam erzeigen.

2) Tertull. d. pudic. c. 21.: Ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et sp. s. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in

tigen Erkenntniß, daß der h. Geist der alleinige Lebensgrund der Kirche sei, durchbricht der Montanismus mit seinem Nachdrucke auf die übernatürlichen Gnadengaben die Apostolicität der Kirche; in seinem Streben, die Heiligkeit der Substanz der unsichtbaren Kirche der erscheinenden Kirche durch Disciplin einzubilden, den gottgesetzten Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Kirche.

Die Reaktion, welche der Montanismus in der Kirche hervorrief, brachte die legitimen Organe des h. Geistes in der Kirche zu größerer Bedeutung. Jemehr die Gaben schwanden, desto mehr hoben sich die persönlich fixirten Aemter. Zu den Presbytern und Diakonen kamen noch Subdiakonen, Lektoren, Akoluthen, Exorcisten, Ostiarien. Bald genug verband diese Aemter das Bewußtsein eines eigenen Standes in der Kirche (Klerus). Im apostolischen Zeitalter waren die Apostel die persönlichen Spitzen der Kirchenleitung, die lebendigen Bänder der Gemeinschaft zwischen den einzelnen Gemeinden. Nach ihrem Abtreten geschah es in einer nicht aufzuhellenden Entwickelung, daß sich das Amt der Presbytern in Bischöfen persönlich zusammenfaßte. Ignatius wies die Gemeinden an sie, als die Nachfolger der Apostel, die Vertreter der Gemeindeeinheit, die Bürgen der reinen Lehre. Zu dem apostolischen Namen fügte das Zeitalter bald noch den priesterlichen. Die alttestamentliche Bedeutung des Bisthums brachte Cyprian in Einklang mit seiner Grundansicht von der Kirche. Da das Verhältniß der Christen zu Gott nur durch die Kirche vermittelt, die Substanz der Kirche aber, der h. Geist, gebunden ist an den Bischof, so ist ohne diesen kein Heil[1]). Wohl fordert Cyprian

tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et conservatore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Vgl. Schwegler S. 47 ff.

1) Cypr. ep. 66. p. 117.: — ne tantus fidelium numerus, qui sub nobis arcessitus est, sine spe salutis et pacis exisse videatur.

von jedem Bischof Heiligung im h. Geiste; ist diese in ihm, so ruht auf ihm noch ein besonderer Amtsgeist [1]). Der Bischof ist in der Kirche, die Kirche im Bischof (Cypr. ep. 66.). Wie die Einheit der einzelnen Gemeinde im Bischof liegt, so ist die eine allgemeine Kirche durch das Band der unter einander verbundenen Priester vereint (l. l.). Diese Einheit der Kirche im Episcopate hatte schon ein verwirklichend Organ gewonnen. Nach dem Tode der Apostel hatten, außer den Verknüpfungen, welche reisende Brüder bildeten, die gemeinsamen Verhältnisse im römischen Reiche, namentlich die gemeinsamen Leiden, und die gemeinsamen Gefahren, welche die Häresien brachten, ein Band der Einheit gebildet. Auf eine organisirte Darstellung derselben drängte die ganze Verfassungsentwickelung hin. Die Landgemeinden waren in ein Diöcesanverhältniß zu den Bischöfen der Stadtgemeinden getreten; diese in ein Metropolitanverhältniß zu den Bischöfen der Hauptstadt. Die Metropolitangemeinschaft vollzog sich in den Provincialsynoden. Diese stellten jene Einheit des Episcopates dar. Die öffentliche Meinung, welche in ihnen eine Vertretung der Christenheit sah, kam dem Anspruche des Episcopates, die Einheit der Kirche zu vertreten, entgegen. Cyprian war es, welcher sein ganzes Leben und Streben an diese Verfassungsentwickelung setzte. Während er dem Novatianus gegenüber behauptete, eine Ausscheidung aller Ungläubigen aus der Kirche bewirken heiße dem Gerichte Gottes am Ende der Zeiten vorgreifen, erwies er die Heiligkeit der Kirche durch strenge Handhabung der Excommunikation, dieses geistlichen Schwertes, gegen die Gefallenen. Klüglich wußte er den Bund, welchen die verletzten Märtyrer und die widerstrebenden Presbytern gegen ihn geschlossen hatten, zu zertheilen. Er wehrte die dem Klerus gefährliche Vertretung, welche das allgemeine Priesterthum in den Märtyrern fand, mit Gewandtheit ab. Mit siegreichem Nachdruck schlug er in dem Kampfe gegen Felicissimus die Reaktion des Presbyterthums gegen die Umgriffe des Episcopates nieder. Sein Gegensatz gegen Rom in der Ketzertaufe galt der Amtsheiligkeit des Episco-

1) Huther S. 64.

pates und der Unabhängigkeit desselben gegenüber dem Tone, in welchem sich bereits der Nachfolger Petri vernehmen ließ. In Cyprian erscheint eine hohe Gabe der Kirchenleitung im Bunde mit römischem Herrschergeiste.

2. Mehr und mehr verfiel das Heidenthum seiner inneren Nichtigkeit. Das Bedürfniß nach einem reinen Gottesdienste kam im Volksbewußtsein allenthalben dem Christenthum entgegen[1]). Konstantin erkannte das Christenthum als die Forderung seiner Zeit. Daß es so war, beweist am besten die Restauration des Heidenthums unter Julian. Es waren nicht die concreten Lebensmotive der klassischen Welt, sondern ein ungesunder Enthusiasmus, neuplatonische Ideen, Eifer für das Recht einer gebildeten Weltlichkeit, welche Julian den alten Göttern zuführten. Das Kreuz, bis auf Konstantin das Zeichen der Schmach und des Todes, wird nun zum Siegeszeichen. Dieser Bund der Kirche mit dem Staate muß als ein Fortschritt angesehen werden. Die Kirche, wenn sie dem Kaiser geben will, was des Kaisers ist, und nicht den Kampf auf Tod und Leben übernehmen, muß dem Staate das Recht einräumen, über ihre rechtliche Existenz zu erkennen. Dieses Verhältniß aber inniger zu gestalten, hat die Kirche selbst eine innere Nöthigung nach ihren beiden Momenten. Sie ist nach dem einen Erziehungsanstalt der Völker zum Heile. Daß der Same des Wortes auf jeden Boden falle, muß sie streben. Ein Wort aber, das im natürlichen Menschen kein Zeugniß hat, kann nicht wie eine Sache des Tages der öffentlichen Meinung vertrauen. Es muß den Menschen erst erziehen, ehe es von ihm Zeugniß nehmen kann. Die Erziehung ist Sache des Staates. Die Kirche muß es dringend wünschen, daß der Glaube auf den Wegen der Erziehung an den Menschen komme. Solches kann nur in einem Staate geschehen, welcher seine sittlichen Zwecke an das Christenthum knüpft. In einem christlichen Staate tritt aus allen sittlichen Kreisen die Predigt des Wortes dem Menschen entgegen.

1) Nachweis v. Arendt, Tüb. Quartalschr. 1834. H. 3. S. 387.

Nach ihrem zweiten Momente ist die Kirche an eine Beziehung zu Wissenschaft, Staat, Kunst gewiesen. Sie hat ein Recht, an diesen Gestalten menschlichen Lebens ihr Leben in Lehre, Verfassung, Kultus zu bereichern, aber auch die Pflicht, gleich einem Sauerteige diese Lebenskreise mit christlichen Elementen zu durchdringen. Es versteht sich, daß dem Staate sein eigenthümliches Lebensgebiet bleibt. Es ist nur von einer Aufnahme christlicher Motive die Rede. An der Ehe, dieser Grundlage aller Staaten, tritt besonders klar hervor, wie das Christenthum die Gestalten natürlichen Lebens zu verklären wisse. Der Ehe bleibt die Naturwurzel; der Geist Jesu Christi aber, welcher ist, wo zwei in seinem Namen versammelt sind, macht aus dieser natürlichen Gemeinschaft eine geistliche, eine Kirche im Kleinen (Tert. ad ux. II. 9.). Nur in der organisirten Gestalt, welche die Kirche in der Entwickelung der ersten Jahrhunderte gewonnen hatte, war sie fähig, Reichsreligion zu werden. Namentlich war die Gliederung ihrer Verfassung wie vorbereitet auf ein solches Verhältniß. In diesem zog die Kirche nicht wenig Kräfte aus der Sphäre des Staates in sich. Direkte Unterstützung aus Staatsmitteln, der Zuweis heidnischen Tempelgutes, vor Allem das Recht, Erbschaften zu übernehmen, brachten bald den zehnten Theil aller liegenden Gründe in die Hand der Kirche [1]). Dieser Grundbesitz war freilich eine starke Versuchung zur Weltlichkeit. Aber es war in ihm auch das Mittel gegeben, den Klerus den Launen und Schwankungen der Menge zu entziehen. Die Entbindung von den Staatspflichten, insonderheit den gemeinen (munera sordida), war für die Hebung des geistlichen Standes von wesentlichem Belang. Die ersten Staatsdiener, sagt Chrysostomus, genießen keine solche Ehre, wie die Diener der Kirche. Der Geist des Staates sieht in dem Einzelnen nur einen Träger seines Zweckes; der Geist der Kirche legt dem Einzelleben einen unendlichen Werth bei. So war es denn die Kirche, welche sich der Armen, Kranken, Gefangenen annahm. Sie gab den Richtern, welche das Schwert führten, zu bedenken, was ein Men-

1) Planck, Gesellschaftsverf. I. S. 281.

schenleben bedeute[1]). Diejenigen, welche in Rechtsfragen nicht den Ausspruch des starren Rechtes, sondern die Entscheidung der Weisheit im Geiste christlicher Liebe und Milde vernehmen wollten, wandten sich an die bischöflichen Gerichte. In dem Rechte der Vertretung (intercessio) und des Asyls erwies sich die Kirche als das Reich der Gnade. In dem rettenden Altar, der selbst einem Feinde seines Rechtes den Gottesfrieden bot, zeigte Chrysostomus ein Bild der Kirche, welche die Sünder annimmt, dem Andrange feindlicher Mächte aber auf ihrem Felsen sicher widersteht. „Wie Viele haben die Kirche angegriffen und sind im Angriffe untergegangen. Die Kirche aber hat sich über die Himmel erhoben. Solche Größe hat die Kirche. Bekämpft siegt sie; verfolgt herrscht sie; beschimpft leuchtet sie. Sie empfängt Wunden, aber sie fällt nicht unter ihren Striemen. Sie wird von den Fluthen bewegt, aber sie versinkt nicht. Sie wird von Stürmen erschüttert, aber sie scheitert nicht" (Opp. ed. Montf. III. p. 386.). Der Nationalgeist fordert den Unterschied der Stellung und Verhältnisse; der Geist der Kirche macht Alle gleich vor Gott. Die Kirche gab dem Sklaven das Bewußtsein von seiner Menschenwürde, dem Niederen von seiner Hoheit, dem Hohen von seiner Niedrigkeit. Der Klerus, welcher oft zu seinen höchsten Stellen Menschen der niedrigsten Stände rief, die Klöster, in welchen, wie Nilus sagt, die Vorsehung die Mächtigsten zu den Niedrigsten führte, um das Heil ihrer Seele zu suchen, die kirchlichen Strafen, die auch einen Kaiser treffen mochten, brachten solche Gleichheit vor Gott zur Darstellung. — Freilich mußte in diesem Bunde mit dem Staate die Kirche auch geben. Die Kaiser besetzten die höchsten Stellen, beriefen die Concilien, wirkten wesentlich auf die Resultate derselben ein, machten die Gesetze der Kirche zu Reichsgesetzen, verliehen ihrem kirchlichen Verfahren oft den Nachdruck der äußeren Macht. Durch die sittlichen Blößen des Klerus drang die Macht des Staates immer tiefer in die Kirchen ein. Als die Priester, sagt ein edler Kirchenlehrer dieser Zeit, ein evangelisch und apostolisch Leben führten,

1) Neander, Gesch. d. chr. Relig. u. Kirch. III. (2. Aufl.) S. 294.

wurde das Priesterthum von den Kaisern gefürchtet; jetzt wird das Kaiserthum von den elenden Verwaltern des Priesterthums gefürchtet.

Der Aufgabe der Kirche in diesem Bunde, die menschlichen Kreise des Staatslebens mit ihrem Geiste zu verklären, trat der Mönchsgeist, welcher dieses Zeitalter beherrscht, entgegen. Jener weltopfernde Zug, welchen die Verfolgungen genährt hatten, warf sich jetzt in die Klöster. Und diese Zeit, in welcher das äußere Leben noch wenig christliche Gestalt gewonnen hatte, diese Zeit wilder Stürme in der politischen Welt, jähen Wechsels in allen Verhältnissen, mußte so manchem tieferen Gemüthe die Lösung der schwierigen Aufgabe des Christen, mit stets gebrochenem Herzen auf Erden im Himmel zu wandeln, in gänzlicher Flucht des Weltlebens nahe legen[1]). Die edelsten Geister der Kirche sprachen dem Klosterleben das Wort. Namentlich hat Chrysostomus das Mönchsleben mit dem ganzen Zauber seiner Rede dargestellt. Wer in die Zellen der Mönche tritt, der meint von der Erde in den Himmel zu kommen. Dort ist tiefe Ruhe; kein Streit um Mein und Dein. Erwacht bilden sie einen heiligen Chor und singen, die Hände zum Himmel erhoben, heilige Hymnen. Dann beschäftigen sie sich mit der heiligen Schrift, wohl auch mit Abschreiben derselben. Viermal des Tages beten sie. Nach vollbrachtem Tagewerke setzen sie sich zu Tische. Einige essen nur Salz und Brot, die Anderen nehmen Oel, die Schwächeren auch Gemüse. Nachdem sie gesungen haben, legen sie sich auf die Spreu. Große Freude herrscht, wenn man vernimmt, daß Einer gestorben ist. Man sagt nicht sterben, sondern vollenden. Jeder bittet, ebenso wie der Vollendete nach des Lebens Kampf zur Anschauung Christi zu kommen. Wird Einer krank, so hört man Gebete, nicht Klagen. Die Seele der Kranken denkt bis zu dem letzten Athemzuge nur an das Eine, daß sie Gott wohlgefällig diese Welt verlasse. Freilich nahm auch in die Klo-

1) Arendt, Leo d. Große u. s. Zeit S. 465 ff. giebt Belege für diesen Einfluß des Zeitalters mit seinen Gährungen auf die Klosterstimmung.

stereinsamkeit das Herz die Welt mit sich. Jene wilden Kämpfe mit Fleisch und Blut, mit Fürsten und Gewalten im Leben eines Antonius, Hieronymus, Benedikt lehren, wie das Fleisch eben dadurch, daß der Mönch es sich zum steten Objekte machte, ein Objekt ward, wie es bei ernstem Wirken für das Reich Gottes nicht hätte werden können. Die Gemeinschaft des asketischen Lebens, zu welcher Basilius dringend aufforderte, damit der Segen des h. Geistes und seiner Gaben von dem Einzelnen auf die Gesammtheit übergehe[1]), mußte nothwendig eine neue Weltlichkeit erzeugen innerhalb der Klostermauern. Neben dem Klosterleben erschien bald das Leben in rein menschlichen Verhältnissen als ein niederer Standpunkt. Und freilich mußten diese menschlichen Kreise, wenn man sie des heiligenden Geistes der Kirche nicht für werth achtete, zur reinen Weltlichkeit werden. Diese mönchische Ansicht setzte für den Klerus bald genug den Cölibat durch. Hierdurch ward die unevangelische Kluft zwischen Klerus und Laien nur noch größer. Der Klerus grub sich selbst den Quell frischen christlichen Lebens ab. Auf den edelsten Erzeugnissen christlichen Geistes in dieser Zeit ruht ein unerquicklicher Klosterhauch. Sie lassen jene Schlichtheit und Naturwahrheit, jene Gemüthstiefe und jene Lebenstreue, welche der lautere christliche Wandel in den von Gott angewiesenen Verhältnissen bringt, vermissen.

Im **Klerus** entwickelte sich immer siegreicher das monarchische Element. Jener Trieb, die kirchlichen Funktionen in persönlicher Einheit dargestellt zu sehen, hatte den Bischöfen das apostolische Amt übertragen, das Totalität der Aemter war, aber keiner Nachfolge fähig. Das mit diesem Triebe innig verwachsene Streben, dem Objektiven in der Kirche ein persönliches Organ zu geben, hatte die objektive Kraft des h. Geistes, welche Christus an die Sakramente geknüpft hat, zu einem Attribute der sie verwaltenden Diener der Kirche gemacht. Sie waren Mittler geworden, Priester. Während die Apostel nur **einen** Mittler, Christum, kannten, das Amt des Wortes nur gleichnißweise Priesterthum nannten, in Allen, welche mit dem

1) Stelle b. **Neander, Kirchengesch.** III. S. 479.

h. Geiste gesalbt waren, Priester sahen, stellt Chrysostomus im dritten Buche seiner Schrift über das Priesterthum die Diener der Kirche noch über die Priester des alten Bundes. Nicht ein Mensch, sondern der h. Geist hat dieß Amt eingesetzt (c. 4.: *αὐτὸς ὁ παράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν*. Später: *ὅσης τοὺς ἱερεῖς τιμῆς ἡ τοῦ πνεύματος ἠξίωσε χάρις*), dessen Träger, mächtiger wie Elias, nicht irdisches Feuer, sondern den h. Geist herabrufen, nicht zu verzehren, sondern zu läutern das Opfer gläubiger Herzen. Wenn Niemand in das Reich Gottes kommt, als der aus Wasser und Geist wiedergeboren ist, wenn der das ewige Leben nicht sieht, welcher das Fleisch und Blut des Herrn nicht genießt, solches aber nur durch die heiligen Hände der Priester geschieht: wer mag ohne ihre Vermittelung dem ewigen Feuer entgehen? Die Mittheilung solcher Amtskraft wurde der Ordination zugeschrieben. Waltete in den Bischöfen der apostolische Amtsgeist noch fort, so lag es nahe, den Aussprüchen der Kirchenversammlungen, welche den einen, untheilbaren Episcopat darstellten, dieselbe Autorität des h. Geistes, welche der erste Apostelkonvent in Jerusalem sich zugeschrieben hatte, beizumessen[1]). Unter den Metropoliten erhoben sich bald die von

1) Placuit nobis, schreiben die afrikanischen Bischöfe unter Cyprian an Cornelius (ep. 57.), sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente etc. Konstantin schreibt nach der Synode von Arles an die Bischöfe (Opt. Milev. ed. du Pin. Antw. 1702. p. 184.): Dico enim, ut se veritas habet, sacerdotum iudicium ita debet haberi, ac si ipse dominus residens iudicet. Die Bischöfe von Arles schreiben: Placuit ergo praesente spiritu sancto et angelis eius etc. (p. 183.). Von dem Nicänum sagt Konstantin (Socrat. hist. eccl. I. c. 9.): *Ὅγε τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ τοῦ θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν.* Ueber die Väter von Nicäa schreibt Cyrill in s. Briefe an Johann von Antiochien (Mansi VI. p. 671.): Von dem, was die h. Väter in Nicäa festgesetzt haben, darf kein Wort geändert, keine Silbe übergangen werden. *Οὐ γάρ ἦσαν αὐτοὶ οἱ λαλοῦντες ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Die Ansicht Augustin's b. Neander, Kirchengesch. III. S. 355 ff. Leo der Große ermahnt zum Be-

Rom, Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, Jerusalem zu Patriarchen. Naturgemäß drängte dieser Verfassungstrieb zu einer Spitze hin. Da das Ansehn der Patriarchen mit der politischen Bedeutung ihres Sitzes Hand in Hand ging, so ergab sich für den Bischof der alten Welthauptstadt Rom von selbst der erste Rang. Dazu kam noch eine besondere kirchliche Bedeutung. Rom war eine apostolische Kirche; die, in welcher Paulus und Petrus ihren Lauf beschlossen; die einzige des Abendlandes. Der Charakter der abendländischen Kirche, welche den häretischen Bewegungen die Tradition entgegensetzte, wies zum Anschlusse an Rom hin, als der Normalkirche, der Mutterstätte der Ueberlieferung. Der orthodoxe Takt, mit welchem Rom in den Lehrstreitigkeiten sich zu entscheiden wußte, der Schutz, den es einem Athanasius geboten hatte, die Konsequenz, mit welcher es die einmal ergriffene Meinung behauptete, überhaupt die sittliche Stetigkeit des abendländischen Geistes begünstigten den Glauben, daß ein besonderer apostolischer Geist über Rom's Bischöfen walte. Sie galten für die Nachfolger des Petrus. Wie in Petrus sich die Einheit des Apostolates dargestellt habe, so müsse die Einheit der Kirche durch den Episcopat in den Nachfolgern Petri ihre Vertretung haben, behauptete im Geiste der Verfassungsentwickelung die öffentliche Meinung der abendländischen Kirche. Leo der Große gab diesem hierarchischen Ideenkreise in Wort und That einen weithindringenden Ausdruck. Er sah durch eine höhere Hand Rom an die Spitze der Welt gestellt, damit von diesem Haupte das Licht des Evangeliums über den Leib der Welt sich ergießen könne (serm. 82. c. 1.). Aber er zürnte, daß das Concil von Chalcedon die erste Stellung des römischen Stuhles von dem weltlichen Ansehn Rom's ableitete. Nur auf dem Felsen Petri ruht sein Ansehn (ep. 104. c. 3.). Petrus, das Haupt der Apostel, erwählte die Hauptstadt der Welt zu seinem Sitze, um von da

suche der Synoden (ep. 13. Baller.), ut sacerdotalis tractatus ea, quae ad disciplinam possunt ecclesiasticam pertinere, sancto sibi spiritu revelante constituat. Von dem Concil zu Chalcedon schreibt er (ep. 103.): Omnes domini sacerdotes in unam sententiam, sancto spiritu docente, consensere.

aus die Kirche zu beherrschen. Sein apostolischer Geist lebt in den Bischöfen von Rom, seinen Nachfolgern, fort. Was sie Gutes thun, ist Petri Werk. So muß in ihnen auch Petrus geehrt werden (serm. 3. c. 2.). Sie entscheiden aus dem Geiste Gottes und Petri heraus (ep. 10. c. 9.: quae a nobis deo inspirante et beatissimo Petro apostolo — decreta sunt). Wer Petri Primat nicht anerkennt, stürzt sich vom Geiste des Stolzes aufgebläht in die Hölle (ep. 10. c. 2.). Wir sehen in diesen Ideen alle die falschen Meinungen von alttestamentlichem Priesterthum, von Nachfolge der Apostel, von fortlebendem apostolischen Amtsgeiste gipfeln. Im Geiste Leo's beschließt Gregor der Große diesen Zeitraum. Seine Abstammung aus vornehmem Senatorengeschlechte, die Prätur, welche er früher verwaltete, weisen bedeutsam auf die menschliche Grundlage seines Herrschergeistes hin. Auf den Trümmern des weströmischen Reiches hatten die deutschen Völker sich erhoben. Gregor ahnete die Zukunft dieser Völker. Sein Streben nach einem Bunde mit den siegreichen Franken[1]) leitet das Grundverhältniß der Kirche des Mittelalters ein.

3. Als eine neue Welt tritt das Christenthum in das Bewußtsein der Völker. Es ist aber diese neue Welt die Erfüllung der alten. Im Christenthum findet jedes Volk die Wahrheit, welche es gesucht hat in dem ihm zugewiesenen Kreise. So finden wir denn in den ersten Jahrhunderten der Kirche allenthalben das Streben, das Christenthum an das vorhandene Bewußtsein anzuknüpfen. Das Christenthum ist wesentlich die Erfüllung des Judenthums. Wir sehen aber schon im apostolischen Zeitalter eine eng jüdische Richtung nicht nur der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden sondern auch der inneren Befreiung desselben von der jüdischen Grundlage, wie sie namentlich von Paulus ausging, entgegentreten. Gerade das Ereigniß, welches als ein göttliches Siegel auf dieses Streben erscheint, der Fall Jerusalem's, gab jener judaisirenden Richtung die Gestalt einer

1) Lau, Gregor I. der Große n. s. Leben u. s. Lehre. S. 54. 179 ff.

Sekte. Die Ebioniten, die Nazaräer, die Anhänger des Cerinth und der pseudoklementinischen Richtung kann man einfach mit den Worten des Epiphanius (haer. XXIX. 7.) bezeichnen: Sie unterscheiden sich von den Juden darin, daß sie an Christum glauben, und von den Christen, daß sie sich an das Gesetz binden. Die Erfüllung des Judenthums im Christenthum verstehen sie wesentlich als Erhaltung. Christus ist ihnen Messias. Als solcher ist er bloßer Mensch, aber absoluter Träger des Geistes des Amtes. In der Art und Weise, wie sich ihnen der Geist des Amtes zur Person Jesu verhält, gehen die einzelnen Richtungen auseinander. Bei den Ebioniten ist dieß Verhältniß ganz äußerlich. Jesus, der Sohn Joseph's und Maria's, ein rechtlicher aber gewöhnlicher Mensch wird bei der Taufe mit dem Geiste des Amtes gesalbt. Das Wort salben (*χρίεσθαι*), welches Justinus braucht, ist sehr bezeichnend für die Weihe zum Amte durch den h. Geist (Dial. c. Tryph. c. 8. p. 34). Gewiß war den Ebioniten der h. Geist eine unpersönliche Lebenspotenz [1]). In der Auffassung einer gnostisirenden Richtung der Ebioniten, welche sich den h. Geist weiblich dachten (Epiph. h. XXX. 17.: *ἀντικρὺ Χριστοῦ ἑστᾶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν εἴδει θηλείας*), liegt das Streben diese von dem einen göttlichen Leben zu unterscheidende, zur Endlichkeit hinneigende, aber doch von Gott ausgesandte, in das göttliche Leben verschlungene Substanz zu personificiren, ohne das monotheistische Princip zu gefährden. Wenn andere den auf Jesum herabkommenden Amtsgeist geradezu Christum nannten, so lieh offenbar der Messias dem h. Geiste Persönlichkeit, der h. Geist dem Messias himmlische Abkunft (Epiph. h. XXX. 3.). In Cerinth's Ansicht, welche auf den Menschen Jesus bei der Taufe Christum, einen göttlichen Aeon, herabsteigen läßt, treibt sich der Dualismus der ebionitischen Richtung in die Spitze seiner Unwahrheit. In ein innigeres Verhältniß traten Amt und Person Jesu bei den Nazaräern. Der h. Geist, welcher in Jesu den Träger aller seiner Amtskräfte, den er in den Propheten gesucht hat, somit seine

1) Schliemann, die Klementinen S. 485.

Ruhe findet, hat Jesum als Mutter geboren. **Factum est autem,** erzählt das Evangelium der Nazaräer (**Hieron. comm. in Jes. 11, 1.**), **cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti, et requievit super illum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum**[1]). Wie jene Ebioniten, wie die Nazaräer, denken die Klementinen sich den heiligen Geist als weibliches Princip in Gott. Wie im Buche der Weisheit, ist mit dem h. Geiste die Weisheit offenbar identisch[2]). Der h. Geist vermittelt Gott und Welt. Näher ist der h. Geist das Princip des Lebens in Gott. Dieses bestimmen sie richtig als den Proceß, sich zu entäußern

1) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu I. S 307. versteht unter fons Gott. Dieser nicht der h. Geist ist der Sprechende. Seltsam. Omnis kann doch seiner Bedeutung nach — es setzt immer eine Pluralität derselben Art voraus, während den Gegensatz zum Theil totus oder auch cunctus ausdrückt — nur auf fons bezogen werden. Wie kann omnis fons Gott heißen: Es liegt doch so nahe: Alle Ströme, zu übersetzen. Noch seltsamer ist, daß Dorner hier einen Patripassianismus sieht. Wenn fons auch Gott ist, so unterscheidet er sich ja persönlich von dem Sohne, zu welchem er spricht. S. 321. sagt Dorner: Ist der ganze göttliche Geist in ihm, so unterscheidet sich das wenig von einer Menschwerdung des Gottesgeistes. Von einer Menschwerdung des h. Geistes kann man doch nur sprechen, wenn ein Mensch entweder die Person oder doch die Substanz des h. Geistes mit seinem persönlichen Leben identificirt. Daran konnten aber die Judenchristen, welche den Geist sich als eine höhere, den Menschen Jesus bedingende Macht vorstellten, nicht denken. Schliemann denkt sich (S. 454.) die Geistesmittheilung bei der Taufe völliger als die bei der Geburt. Offenbar aber ist der h. Geist in der Geburt nur das Princip des persönlichen Lebens. Daher heißt er die Mutter Jesu (**Orig. opp. Rue. IV. p. 64.**: *ἄρτι ἔλαβέν με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν κ. τ. λ.*). Ueber das Theologumenon vom Pneuma hagion als Mutter des Christs Nitzsch, theol. Studien. Lpz. 1816. In der Taufe ist er aber, wie das Verhältniß zu den Propheten, welches die obige Stelle aussagt, der Erfolg endlich, welcher daran geknüpft wird, nämlich die messianische Würde Christi, fordern, das Princip des Amtes.

2) Schliemann S. 138.

(ἔκτασις), aus dieser Entäußerung in sich zurückzukehren (συστολή). Indem sie nun den kreatürlichen Lebensproceß auf Gott übertragen, setzen sie in diesen das Bedürfniß nach einem Objekte seiner Lebensthätigkeit. Dieses Objekt ist bloßes Vehikel des göttlichen Lebens. Dasselbe kann, weil die ganze Lebensbewegung in Gott nur ein Proceß der Verendlichung ist, nicht unendlich sein. Es ist die Welt, deren Spitze der Mensch ist. Der göttliche Geist sucht aber eine entsprechende Persönlichkeit zu seinem Träger, einen Sohn Gottes [1]). Das kann nur ein idealer Mensch sein. Es strebt also sowohl der göttliche Geist, die Wahrheit der Menschheit, als das menschliche Geschlecht nach einer Person, in welcher sich beide zusammenfassen. Hier ist ein inniges Verhältniß zwischen Amt und Person. Christus war der Sohn Gottes, der vollendete Repräsentant des prophetischen Geistes. Aber nicht der einzige. Schon in sieben Personen vor ihm hat sich jenes Ideal verwirklicht. Der Geist des Amtes greift also über die Personen hinaus. Es kommt nicht zur Identität von Amt und Person. Christus, wenn auch nicht auf natürlichem Wege erzeugt, wenn auch der Ruhepunkt des prophetischen Geistes, der seit Adam Namen und Gestalten wechselnd die Zeiten durcheilt, ist nicht einmal die Inkarnation der Sophia, geschweige unendlich wie Gott. Diese Gleichgiltigkeit des prophetischen Geistes gegen seine Träger hängt auf das Innigste mit jener Auffassung Gottes als Leben zusammen, nach welcher das Endliche immer nur Vehikel bleibt. Im Christenthum kommt den Klementinen nur der reine Geist des Judenthums zur Wirklichkeit. Thatsächlich bilden sie das Judenthum dem Christenthum durch gnostische Fortführung der salomonischen Richtung entgegen, erkaufen aber

1) Die Gründe, mit welchen Schliemann, ohnehin mit starker Modification S. **144.**, die Persönlichkeit der Sophia vertheidigt, leuchten mir nicht ein. Die angeführten Stellen besagen nur eine Personification, worüber kein Zweifel ist. Die Annahme einer Persönlichkeit der Sophia ist mit dem Monotheismus dieses Systems durchaus unverträglich. Ebenso ist es irrig, wenn Schliemann S. **140.** in Christus eine Inkarnation der Sophia sieht. Vgl. Baur, Dreieinigk. I. S. 157. Dorner I. S. 335.

die Lösung jenes alttestamentlichen Dualismus zwischen Gott und Welt mit der Verendlichung Gottes. Wenn auch die judaisirende Richtung in keiner Weise die Bedeutung hatte, welche ihr von einer gewissen Seite her jetzt zugeschrieben wird[1]), so war es doch die Kirche dem neuen Geiste, welchen ihr Christus mitgetheilt hatte, schuldig, diese Bestrebungen, ihn in alte Schläuche zu fassen, als häretisch abzuweisen.

Den morgenländischen Geist sehen wir in der Gnosis und dem Manichäismus das Christenthum mit sich verschmelzen. Die Form wie der Inhalt der Gnosis weisen auf eine orientalische Grundanschauung hin. So sehr uns indeß die neuere Forschung, welche die Weisheit des Morgenlandes erschlossen hat, dem Cirkelverfahren Mosheim's, welcher aus der Gnosis den Orientalismus erst abstrahirte, um aus dieser Abstraktion die Gnosis wieder zu entwickeln, enthoben hat, so wenig sind die geschichtlichen Spuren dieser orientalischen Theosophie noch aufgehellt. Gott ist das reine, aller endlichen Bestimmungen baare Sein, als solches aber, der negativen Natur dieses Begriffes gemäß, das Streben, sich durch Verendlichung Realität und concretes Leben zu geben. Dieses Streben verwirklicht sich auf dem Wege der Emanation. Dem göttlichen Sein gegenüber steht das Princip der absoluten Endlichkeit, die Materie, bei den hellenistrenden Gnostikern in mehr negativem, bei den syrischen in mehr positivem Gegensatze. Den Uebergang von dem Unendlichen zur Welt vermittelt die Emanation

1) Eine stete Polemik gegen die Baur'sche Richtung liegt unserem Zwecke fern. Wir können im Ganzen auf Dorner's Schrift verweisen. — Zu den ebionitischen Elementen im Montanismus rechnet im Anschlusse an seinen Meister (Baur, Dreieinigk. I. S. 159.) Schwegler, Montanismus S. 165. die weibliche Gestalt, in welcher Christus der Priscilla erscheint. Allein die Judenchristen hielten doch nur den h. Geist für weiblich, nicht Christus. Der innere Grund dieser Vision, über welchen Schwegler so viele Fragen verliert, liegt doch so nahe Epiph. h. XLIX. Wie Priscilla selbst die weibliche Prophetie vertritt, so macht sie auch Weiber zu Bischöfen und Presbytern. In Christo sei weder Mann noch Weib. Es sollte dieß Traumbild belegen, daß, wie Christus selbst über dem Unterschiede der Geschlechter stehe, auch Frauen wie Männer seine Propheten sein könnten.

eines göttlichen Lebensprocesses (Pleroma) aus dem Urgrunde, in dessen Endlichkeit die Entstehung einer endlichen Welt eingeleitet ist, in dem aber auch Idee und Ziel der Welt gegeben ist. Indeß ist die Welt nicht das organische letzte Glied der von Gott ausgehenden Endlichkeitskette, sondern das Resultat eines Abfalls, zu dem das Endlichkeitsprincip im göttlichen Lebensprocesse in seinem äußersten Stadium führte. Die Grundlage, auf welcher sich das göttliche Princip in der Welt entwickelt, ist die Materie. Im Menschen, dem Mikrokosmos, concentriren sich die Weltelemente. Schicksalsartig, wie es die orientalische Weltansicht fordert [1]), ist der eine Theil der Menschheit für das hylische, der andere für das psychische, der dritte für das pneumatische Princip bestimmt. Wie das Morgenland hiermit das Kastenwesen begründet, so glaubten die Gnostiker als Pneumatiker das Recht einer über den gewöhnlichen Menschen stehenden Klasse beanspruchen zu können. Da das Pleroma in der Endlichkeit der Welt nur die Consequenz seiner eigenen Endlichkeit sehen muß, in dem pneumatischen Leben aber sein eigenes Princip, so ist die Welt in den göttlichen Lebensproceß verschlungen. Es entspringt hieraus — ebenfalls nach ächt orientalischer Grundansicht — ein Verhältniß gegenseitiger Abhängigkeit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Lebensprocesse. Einmal ist die Geschichte der Welt doch eigentlich nur ein Selbsterlösungsproceß der Gottheit. Anderseits ist ebensomit — wie etwa im Parsismus der Kampf des guten und bösen Principes in der Geschichte der Menschheit entschieden wird — das göttliche Leben abhängig von der Entwickelung der Menschheit. An diese orientalische Grundanschauung trat der auf Christum vorbereitende Zug der Zeit. Wir dürfen ihn wohl in dem Ernste sehen, den Abfall des Endlichen vom Unendlichen von der sittlichen Seite anzusehen, jener vielbewegten Frage nach dem Ursprunge des Bösen (**Tertull. d. praescr. c. 7. Epiph. h. XXIV. 6.**), in einer gesteigerten Sehnsucht nach Erlösung [2]). In dem Christenthum

1) Baur, Gnosis S. 54.

2) Neander II. S. 640.

sieht nun die Gnosis den Wendepunkt, mit dem der Weltproceß in die göttliche Einheit zurückkehrt. Ein Aeon tritt aus dem göttlichen Pleroma in die Welt ein, um das pneumatische Leben zu entbinden, zu sammeln, in das Pleroma zurückzuführen. Nur ein Princip, in welchem sich ebensosehr die Einheit im Pleroma, als das pneumatische Leben der Welt concentrirte, konnte beide Welten versöhnen. Eine wirkliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur brauchte die Gnosis nicht anzunehmen in Christo, weil der alleinige Nachdruck seiner Sendung in seiner göttlichen Person und seinem göttlichen Leben liegt, nicht auf seinem menschlichen Werke, konnte sie nicht annehmen nach ihrer dualistischen Grundansicht über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen. Erst durch das Christenthum sah sich die Gnosis an ein Verhältniß zum Judenthum gewiesen. Dasselbe ward ihr die Epoche endlichen (psychischen) Lebens, in mehr oder minder positivem Verhältnisse zu dem Christenthum, in welches es sich aufhebt. Das Mehr oder Minder dieses Verhältnisses ist ein schwankender, nicht aus dem Princip der Gnosis geschöpfter Eintheilungsgrund. Von ebenso untergeordneter Bedeutung, als der Schöpfungsbegriff in der Weltbildung aus Gott ist, ist in dem Weltentwickelungsprocesse die Epoche des Judenthums. In diesem Gegensatze zu der judaisirenden Auffassung des Christenthums liegt die große Bedeutung der Gnosis. Sie hob das Neue im Christenthum hervor, sie wies ihm seine weltgeschichtliche Stellung an, sie sah in ihm das Ziel nicht bloß des Judenthums, sondern des religiösen Geistes überhaupt, sie stellte die göttliche Person Christi in den Mittelpunkt, sie begann die spekulativen Schätze, die in dem Christenthum liegen, zu heben. Anderseits übte die Ueberschreitung der Speculation eine heilsame Rückwirkung auf die theologische Erkenntniß aus. Sie ermäßigte den speculativen Drang der griechischen Kirche, sie bestärkte die abendländische Richtung in ihrer sittlich-geschichtlichen Haltung. Das pneumatische Leben, welches in dem Christenthum seine Welt gefunden hat, besteht in der höheren Erkenntniß. Dem psychischen Standpunkte, sagten die Valentinianer (Iren. adv. haer. I. 6.), eigne der Glaube und das

Streben, sich durch gesetzliches Handeln eine relative Seligkeit zu erwerben. Der Pneumatiker sei durch seine göttliche Natur, welche nichts Gemeines trüben könne, seines himmlischen Zieles sicher. Die Vollendung werde sein, wenn alles pneumatische Leben durch die Erkenntniß werde gestaltet und vollendet sein, das ist, die Pneumatiker, welche die rechte Erkenntniß über Gott und die Achamoth haben. Denn diese seien eingeweiht in die Geheimnisse[1]). In der vollkommenen Erkenntniß, sagte Markos, bestehe die Wiedergeburt (Epiph. h. XXXIV. 19.). Besonders im Systeme des Basilides tritt dieser Nachdruck auf der Erkenntniß hervor. Christus ist der göttliche Nous, die Weisheit die Ordnerin der Welterlösung[2]), die intelligente Natur im Menschen sein himmlisch Theil (Clem. A. strom. II. 20.).

Im Manichäismus suchen zoroastrische und buddhaistische Motive ihren Exponenten im Christenthum. Wie die Gnosis beruft sich der Manichäismus auf den höhern Standpunkt des h. Geistes. In Manes sei der verheißene Paraklet erschienen (Aug. c. epist. M. c. 6. de utilit. cred. c. 3. c. Faust. XIX. c. 22. Eus. VII. 31.). Die Fortbildung, welche der Paraklet der katholischen Kirche, die ihren Jüngern das Joch des Auktoritätsglaubens auflegt (de. util. cred. c. 9.), bringt, besteht in der höheren Anschauung[3]). Faktisch ist diese Anschauung eben jene orientalische Theosophie, welche dem specifisch christlichen Geiste fast keinen Raum übrig läßt[4]). In der Welt durchdringen sich die Reiche des Lichtes und der finstern Materie. Der Dualismus der Manichäer hat eine vorwiegend buddhaistische Gestalt, wie denn auch die Geschichte auf Ein=

1) *Τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικὸν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Αχαμώθ. Μεμυημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται.*

2) Baur, Gnosis S. 224.

3) Baur, das manichäische Religionssystem S. 374. Bindemann, der h. Augustin I. S. 67.

4) Baur S. 406.

flüsse von dieser Seite hinweist[1]). So feindlich der Gegensatz beider Mächte ist, so offenbar ist es, daß sich beide gegenseitig fordern. Die Liebe der Finsterniß zum Lichte hat den ganzen Weltkampf hervorgerufen. In diesem Weltkampfe hat aber das abstrakte Licht eine concrete Entwickelung gefunden. Das reine Urlicht ist der Vater, das in die Welt eingegangene, an den Kreuzesstamm der Materie gebundene, in der Sonne verklärt wirkende Licht ist der Sohn, der Luftgeist endlich, durch dessen geistige Kräfte die Erde befruchtet den leidenden Christus erzeugt, der h. Geist[2]). Im Menschen gehört der Leib dem Bereiche der Materie an, die Seele aber, obwohl von einem Zuge nach unten getrieben, hat im Lichtreiche ihre Heimat. Aufzurufen zum Kampfe gegen die Materie durch entsagende Buße, hinzuweisen auf das himmlische Ziel, erschien der Sonnengeist Christus auf Erden, nur scheinbar im Fleische. Wenn einst der Läuterungsproceß, dem die Erscheinung Christi die entscheidende Wendung gegeben hat, vollendet sein wird, dann wird, wie Zeruane Akerene, der Alte der Tage, auf dessen Haupt jeder der zwölf Planetengeister am Ende seiner Weltepoche einen Kranz niederlegt, hervortreten, um die Welt den Flammen zu übergeben. Bereichert mit einer Welt concreten Lichtes geht das Lichtprincip aus dem Kampfe hervor.

Auffallend ist es, daß das Christenthum in seiner Heimat, dem Morgenlande, so wenig hat gedeihen wollen. Während die Kirche aus der sinkenden klassischen Welt so reiche Kräfte zieht, muß sie die Gaben der morgenländischen Weisheit zurückweisen. Weil das Morgenland, nicht geistig arm, nicht sittlich bedürftig genug, zu wenig suchte, fand es im Christenthum so wenig, während das Abendland durch die schwere Zucht der Zeiten offene Ohren empfangen hatte, aufzumerken auf das Evangelium, welches den Armen gepredigt wird. Den

1) Baur S. 415 ff. Neander II. S. 831.

2) Aug. c. Faust. XX. c. 2.: '.... spiritus sancti, qui est maiestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cuius ex viribus ac spirituali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ab ligno.

Heerd des weltgeschichtlichen Lebens erkor sich auch der Geist der Kirche zu seinem Vororte.

4. Die beiden Grundrichtungen, welche in der Kirche des römischen Reiches hervortreten, die griechische, welche ihre spekulative Kraft an den Gedanken des Wortes setzt, das Fleisch ward, und die abendländische, die auf das neue sittliche Leben aus Christo den Nachdruck legt, haben in den Aposteln Johannes und Paulus ihre Typen. An dieselben schließen sich zunächst die apostolischen Väter an.

Ignatius wird von der kirchlichen Ueberlieferung als Jünger des Johannes bezeichnet[1]). In der That geht er von dem Grundgedanken des Johannes aus, daß der Glaube an das fleischgewordene Wort das ewige Leben gebe zur Gemeinschaft mit Gott und zur Gemeinschaft der Kirche. Seine eigenthümliche Richtung ist eine praktische Weiterbildung dieses johanneischen Satzes, welcher der Meister wohl schwerlich würde gefolgt sein. *Τὸ θέμα*, schreibt er an Polykarpus (c. 2.), *ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος, περὶ ἧς καὶ σὺ πέπεισαι.* In Christo ist das neue Leben erschienen (Eph. c. 3. 19. Magn. c. 9. u. a.). Der Glaube nun, welcher den Tod des geschichtlichen Christus ergreift, ist nur der Anfang des Weges (Eph. c. 9. 14.), dessen Ziel die wirkliche Gemeinschaft mit Christo, die Liebe, ist. Aus diesem Grundgedanken muß der schwierige Ausspruch Trall. c. 8., worin der Glaube der Leib, die Liebe das Blut Christi genannt wird, erklärt werden. Der Glaube bezieht sich auf den Leib d. h. den Tod Christi, die Liebe auf das Blut d. h. das neue Leben aus Christo[2]). Daher heißt

1) Wir halten uns an die kürzere Recension, für die sich mit überwiegendem Nachdruck die neuere Kritik entschieden hat, für welche auch die von Cureton herausgegebene alte syrische Uebersetzung spricht.

2) Trall. c. 8.: *Ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστι σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστι αἷμα* I. X. Nach Dorner I. S. 159. soll *σὰρξ* die objektive und historische Erscheinung Christi bedeuten, welcher der Glaube entspreche, *αἷμα* aber den Tod Christi, der uns in seine Gemeinschaft ziehe und gleichsam in der Menschheit sich fortsetze. Allein diese ganze Auslegung ist fast noch dunkler als der Text und mehr einem modernen als dem ignatiani-

auch das Evangelium, welches den historischen Christus zum Inhalt hat, der Leib Christi (Philad. c. 5.). Ist nun der Glaube an das Evangelium nur der Anfang im Christenthum, welcher sich in der Liebesgemeinschaft mit ihm erfüllt, gilt es überhaupt jetzt das Bekenntniß in der Kraft zu erweisen (Eph. c. 14.), so liegt das Gewicht auf dem Christus in uns (Magn. c. 1. 10. 11. Trall. c. 2. 9. Rom. c. 5. 6. u. a.). Daher sagt Ignatius im Gegensatze zu den an dem rein historischen Faktum des Lebens Jesu Haftenden: Mein Archiv ist Christus, mein ächtes Dokument sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung, der Glaube durch ihn (Philad. c. 8.). Das Leben Christi nun, in welchem der Einzelne sein Ziel findet, waltet in der Kirche (Eph. c. 17.). Von Christo und seinem Geiste geht die Einheit der Kirche aus (Smyrn. c. 8. Phil. c. 4. Eph. c. 4.). Diese Einheit der Kirche hat ihren gottgeordneten sichtbaren Ausdruck im Episcopate. Nach göttlichem Rechte steht der Bischof da (Philad. c. 1.). Er vertritt sowohl den himmlischen Grund der Kirche, Gott (Eph. c. 1. Magn. c. 2. 3. 6.) und Christum (Trall. c. 3. 13. Eph. c. 3.), als das sittliche Gemeindeband (Trall. c. 3.). Ohne ihn ist keine kirchliche Handlung giltig (Smyrn. c. 8.). Wie bei Johannes ist nun das Lebensprincip Christi sein Geist. Magn. c. 1. wird zu ἕνω-

schen Ideenkreise angehörend. In etwas anderen Worten kommt der obige Gedanke Smyrn. c. 1. vor: — *ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου I. X., σαρκί τε καὶ πνεύματι, καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ.* Es eignet hier offenbar der Glaube dem Tode Christi. Wenn wir die beiden Stellen Eph. c. 20.: — *ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει*, und Smyrn. c. 12.: — *τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει τε καὶ ἀναστάσει, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ*, zusammenhalten, so können wir nicht zweifeln, daß der Glaube, welcher dem Leibe Christi entspricht, auf den Tod Christi sich beziehe, die Liebe aber auf das in der Auferstehung zum Siege gekommene Leben. Das Verhältniß der Liebe zum Leben in Christo erweist die Stelle Magn. c. 1.: — *ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος I. X., τοῦ διαπαντὸς ἡμῶν ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης.* Daß aber das Blut das Leben aus Christo bedeute, sagt die Stelle Rom. c. 7.: — *πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστι ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννaος ζωή.*

σιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος I. X. eperegetisch hinzugefügt τοῦ διαπαντὸς ἡμῶν ζῆν. Eph. c. 3. heißt es: Καὶ γὰρ I. X., τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, wogegen es Magn. c. 15. offenbar in demselben Sinne heißt: — κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν I. Χριστός[1]). Daher ist,

1) Nach Dorner I. S. 161. bedeutet πνεῦμα die göttliche, wie σάρξ die menschliche Natur. Am scheinbarsten liegt dieß in der Stelle Eph. c. 7.: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ κ. τ. λ. Allein die ζωὴ ἀληθινή, die man doch nicht bloß auf die göttliche Natur einschränken kann, beweist ja daß in diesem Satze nicht durchaus die göttlichen und menschlichen Seiten in Christo contrastirt werden. Natürlich fällt in das πνεῦμα Christi seine höhere Beziehung zum Vater, wie dieß Smyrn. c. 3.: — συνέπιεν ὡς σαρκικὸς καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί, deutlich ausgesprochen liegt. Wenn aber in dem πνεῦμα die göttliche Natur Christi läge, so müßte sie ja auf die, welche das πνεῦμα Christi in sich aufnehmen (Magn. c. 1. 15. u. a.), übergehen. Es ist überhaupt nicht richtig, die Lehre von der Gottmenschheit Christi als den Grundgedanken des Ignatius hinzustellen und die Idee der Kirche mit der Versicherung, sie sei nach Ignatius ein Abbild der Einheit beider Naturen und eine Fortsetzung der Menschwerdung Christi, damit in Verbindung zu bringen, wie es im Anschlusse an Möhler, Patrologie I. S. 138. Dorner I. 145. ausspricht. Christus, sagt der Letztere, ist das beseelende, bewegende Princip für die Kirche, als seine σάρξ. Aber auch in der Kirche selbst wieder setzt sich dieß Verhältniß abbildlich fort, denn sonst wäre zwar eine Einheit der Glieder mit Christo, aber nicht unter einander; es wäre nur eine πνευματικὴ ἕνωσις, sie soll aber auch eine σαρκικὴ sein. Darum ist ein Amt da mit göttlicher Autorität und Vollmacht, das Amt des Bischofs, den u. s. w. Allein bei einem Schriftsteller, der so reich und beweglich in Parallelen ist, wie Ignatius, darf eine solche Beziehung nur, wenn klare Beweisstellen da sind, angenommen werden. Die fehlen aber gänzlich. Sie müssen aber fehlen, weil Ignatius, welcher das kirchliche Amt bald mit Gott, bald mit Christo, bald mit dem Apostolate zusammenstellt, dasselbe natürlich nicht den Leib Christi nennen kann. Ueberhaupt fällt diese ganze Supposition mit der Meinung, daß πνεῦμα die göttliche Natur Christi bedeute. Wohl hat der Gedanke der Gottmenschheit Christi für den Jünger des Johannes eine hohe Bedeutung, aber bei der sekundären Stellung, welche, wie nachgewiesen, bei ihm der Glaube einnimmt, muß man

was in Christo gethan ist, geistlich (Eph. c. 8.). Der h. Geist ist das Band, das uns zu Christo zieht, an Christum fest knüpft (Vgl. den Gruß ad Philad.: — οὓς ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ, τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι), durch ihn an die Kirche (Eph. c. 9.). Was Johannes der Salbung zuschreibt, legt Ignatius dem lebendigen und in ihm sprechenden Wasser bei (Rom. c. 7.: ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα!), dem in der Taufe ihm mitgetheilten h. Geiste. Seine Stimme in uns, die von Gott ist, trügt nicht (Phil. c. 7.). Die persönlichen Attribute, welche dem h. Geiste in den beiden letzt angeführten Stellen beigelegt werden, sprechen dafür, daß Ignatius denselben als Person gefaßt hat. Neben Vater und Sohn wird der h. Geist genannt als drittes Princip in der Gottheit (Magn. c. 13. Gruß ad Philad. ad Smyrn. Eph. c. 9.). Wenn es in der letzt angeführten Stelle weiter heißt: Ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες θεοφόροι καὶ ναοφόροι, Χριστοφόροι, ἁγιοφόροι κ. τ. λ. so liegt es nahe das letztere Wort auf den h. Geist zu beziehen, wie es auch im Gruße ad Smyrn. zu stehen scheint. So unwiderleglich aus den angeführten Stellen erhellt, daß Ignatius die trinitarische Stellung des h. Geistes, wie sie das apostolische Wort lehrt, kennt und theilt, so wenig läßt sich in Abrede stellen, daß sich ihm der h. Geist noch nicht klar losgewunden hat von der Person Christi. Nur in zwei Grüßen nennt er den h. Geist, einmal als den Geist Christi

gewiß Bedenken tragen, diesen Gedanken zum Principe des Ignatianischen Ideenkreises zu machen. Wie Dorner übrigens den letzteren vorwiegend paulinisch nennen kann, begreife ich nicht. „Es ist ganz paulinisch, wenn er Christo nur um der menschlichen Seite willen das Geborenwerden zuschreibt, und das Höhere für sich υἱὸς θεοῦ nennt." Dieser Gedanke, soweit ich mir ihn klar machen kann, ist weder paulinisch noch johanneisch, sondern überhaupt apostolisch. Uebrigens ist in dem Satze Rom. c. 7.: — τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κ. τ. λ. die fleischliche Geburt innig genug mit dem Sohne Gottes in Verbindung gebracht. Wohl hat Ignatius die menschliche Natur gegen die Doketen vertheidigt, aber nicht die göttliche gegen die Judenchristen. Dieß liegt nicht in der Stelle Magn. c. 9.

(ad Philad.), das andere Mal als den Geist Gottes (ad Smyrn.). In dem Bekenntnisse Smyrn. c. 1. wird der h. Geist nicht genannt. Auch das fällt auf, daß, während er die kirchlichen Aemter so oft mit Gott und dem Sohne in Parallele setzt, der h. Geist nicht einmal in solcher Beziehung genannt wird. Wie ihm der h. Geist wesentlich das Lebensprincip Christi ist, so nennt er selbst den Geist, der die Propheten trieb, die Gnade Christi (Magn. c. 8.: *ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ*). — In Polykarpus, dem Jünger des Johannes, tritt der Charakter eines apostolischen Vaters, für den apostolischen Geist ein Gefäß zu sein, welches in seiner Unscheinbarkeit für den göttlichen Ursprung seines Inhalts Zeugniß ablegt, am reinsten hervor. Er ist die erwählte Stütze der von Johannes ausgehenden Tradition. Wie sein Geist, nach des Irenäus Zeugniß, sich so gern in der apostolischen Vergangenheit erging, so ermahnt er auch in seinem Briefe so oft und nachdrücklich, festzuhalten an dem apostolischen Worte. Auf die praktische Weiterbildung des johanneischen Principes, wie sie Ignatius vertritt, muß er indeß nach der Art und Weise, wie er Ignatius erwähnt (Philipp. c. 13.), nach Aeußerungen ganz im Sinne dieses apostolischen Vaters (c. 5.), der Hauptsache nach eingegangen sein. Sein Brief trägt nicht eben ein specifisch johanneisches Gepräge. Wie bei Ignatius tritt die Lehre vom h. Geist zurück. In dem Glaubensbekenntnisse c. 2. geschieht desselben nicht Erwähnung. So oft er des neuen Lebens aus Christo gedenkt, spricht er nicht vom h. Geiste. Indeß hat er, wie das Martyrium von ihm bezeugt (Opp. patr. ap. ed. Hefele p. 131.), auf dem Scheiterhaufen Gott gedankt, daß er ihn gewürdigt habe, den Kelch Christi zu trinken, zur Auferstehung des ewigen Lebens, Leibes und der Seele, in der Unvergänglichkeit des h. Geistes (*ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου*). Deßwegen, so schließt sein Gebet, lobe ich dich, preise ich dich, rühme ich dich, mit dem ewigen und himmlischen Jesus Christus, deinem geliebten Sohne, mit welchem dir und dem h. Geiste sei Lob jetzt und in Ewigkeit. Amen. — Dem Kreise des Johannes gehört noch Papias an. Er legte besonderen Werth auf die mündliche Ueberliefe-

ferung. Es ist möglich, daß die Meinung, welche Irenäus (adv. haer. V. 36. Mass. p. 337.) anführt: Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per huiusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem, quem ad modum ab apostolo dictum est (1 Cor. 15, 25.), von Papias ausgegangen ist. — Durch die von Kleinasien aus gegründeten Gemeinden von Lyon und Vienne kam der Geist des Johannes in's Abendland. In dem Berichte, welchen diese Gemeinden den kleinasiatischen Muttergemeinden von ihren Märtyrerleiden erstatten (Eus. hist. eccl. V. 1.), heißt es, daß die treuen Bekenner durch die Liebe zu Christo und den Geist des Vaters Freudigkeit empfangen haben; Sanktus unter Feuermartern mit den Strömen des lebendigen Wassers aus dem Leibe Christi erfrischt worden sei, während die Verläugner Christi von der jungfräulichen Mutter als todte Geburten seien ausgestoßen worden. Durch den Paraklet in ihm sei Vettius Epagathus der Paraklet der Gemeinde geworden. Fast apostolische Gaben habe der Phrygier Alexander bewiesen.

Auf paulinischem Grunde steht Klemens von Rom. Der Weg des Heils ist der Glaube an den Gekreuzigten (ad Corinth. I. c. 7. 13. 21. 43.), welcher ohne Werke rechtfertigt (c. 32.), den Gerechtfertigten zum Leben führt (c. 48.). Während bei Ignatius der Glaube das erste, unvollkommene Ergreifen des Lebens in Christo ist, ist hier der Glaube, welcher rechtfertigt und rettet, Selbstzweck. Ueber die aber, welche das Leiden Christi sich vor Augen stellen, wird der h. Geist ausgegossen (c. 2.: — *πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο*). Der Geist der Gnade aber ist das Band der Einheit in der Kirche (c. 46.: *ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς*). Diese Einheit im Geiste aber soll sich auch äußerlich darstellen im Gehorsam gegen die Kirchenoberen, in der ordnungsgemäßen Erfüllung der Kultuspflichten (c. 40.). Zu solcher Einheit ruft das Reich der Gnade, das Reich der Natur auf. Es liegt hierin der Grundgedanke des ersten Briefes, in dem wir zwar nicht die

Schärfe und das Feuer des Meisters, aber praktische Klarheit und einen mildfließenden Strom der Rede finden. Der h. Geist, welcher in der Gemeinde lebt, zeugt von Christo in den Schriften der Diener der Gnade sowohl alten als neuen Bundes (c. 8.). Hierüber unten. Die göttliche Natur Christi lehrt Klemens entschieden[1]). Das trinitarische Verhältniß des h. Geistes zu Vater und Sohn spricht die schon angeführte Stelle c. 46. bestimmt aus. Daß Klemens den h. Geist als Person gedacht habe, geht mit Wahrscheinlichkeit aus dem Sprechen, was er ihm stehend zuschreibt, (c. 13. 16. 22. u. a.) hervor. — In dem Briefe des Barnabas sind wesentlich paulinische Elemente. Der Ernst, mit welchem er die Sünde betrachtet, der Nachdruck, welchen er auf den Tod Christi legt, die Entschiedenheit, mit welcher er den neuen Geist des Christenthums darstellt in seinem das A. T. bewahrheitenden Charakter, in seiner Freiheit vom Gesetze (c. 4.), in seiner schöpferisch umgestaltenden Kraft (c. 16.), sind im Geiste des Paulus. Es treten aber noch andere Elemente hinzu. Identisch mit dem Glauben scheint die Hoffnung (c. 6. 8. 11. 12.). Es ist nicht sowohl die rechtfertigende, als die heiligende Kraft des Todes Christi, welche Barnabas hervorhebt (c. 5. 6. 7. 8. 14.). Seine Vollendung findet der Glaube in der Gnosis (c. 1. 2. 5. 6. 9. 10. 19.), die in einer höheren Erkenntniß des Zusammenhanges der Heilsentwickelung liegt. Der Hebräerbrief bietet ein erläuterndes Analogon, wie sich auf einer paulinischen Grundlage solche Auffassungen erzeugen konnten. In der Person Christi unterscheidet Barnabas von der göttlichen Natur des Sohnes Gottes, der sich im Fleische geoffenbart hat, den h. Geist, dessen Gefäß der Leib ist (c. 7.: — *ἤμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν*, c. 11.: *Τοῦτο λέγει τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος, ὃ δοξάζει.* Vgl. Hefele z. d. St. S. 17.). Der Geist, welcher im A. T. die Propheten auf Christus weissagen hieß (c. 9. 10. 12. 13. 14.), ist eine Gabe Christi (c. 5.). Mit Christo kommt eine neue Geistesausgie-

1) Francke in Rudelb.-Guer. Zeitschrift 1841. H. 3. S. 96. Dorner I. S. 139.

fung (c. 1.), ein neues schöpferisches Leben, welches aus unserem Herzen einen Tempel des h. Geistes macht (c. 16.: *Τουτέστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ.* Vgl. c. 4.: Simus spiritales, simus templum consummatum deo.). — Der Verfasser des Briefes an Diognet ist entschieden Pauliner, in seiner Ueberschreitung ein Uebergangsglied zur Marcionitischen Gnosis. Nirgends geschieht des h. Geistes Erwähnung. Was sonst demselben zugeschrieben wird, legt der apostolische Mann theils dem Logos bei (c. 7. 9. 11.), theils der *δύναμις τοῦ θεοῦ* (c. 7. 9. 12.), theils der Gnade (c. 11.)

Der Hirte des Hermas weist nach inneren Gründen auf ein späteres Zeitalter hin, als das, in welches er gesetzt sein will (vis. II. 4.). Die erste Weihe des Christenlebens ist schon dahin. Einen längeren Bund der Kirche mit der Welt setzt die Genauigkeit voraus, mit welcher die Sünde nach allen ihren Abstufungen geschildert wird (vis. III. sim. VIII. IX.). Der Episcopat ist nicht nur eingeführt (sim. IX. 27.), in seiner apostolischen Sendung erkannt (vis. III. 5. sim. V. 6.), sondern bereits sittlich gebrochen (vis. III. 9. 11.). Fasten und Beten besteht in gesetzlicher Ordnung (sim. V. 1.). Die Sitte der virgines subintroductae ist eingeführt (sim. IX. 6.). Die Verfolgungen sind eine Sache längerer Erfahrung (sim. IX. 19. 25.). Den Christen dieser Zeit nun, die nach der Taufe wieder gefallen sind, als den alleinigen und letzten Weg des Heils die Buße zu verkündigen, ist der Zweck dieser Schrift[1]).

1) Dorner I. S. 188. sieht in Hermas einen Vorläufer des Montanismus. Es finde sich in ihm eine Opposition gegen den Vorrang der kirchlichen Aemter, ein Eifer für die Gleichheit Aller. Allein in der angeführten Stelle sim. VIII. 7. ist gar nicht von kirchlichem Vorrange die Rede. Wenn Hermas auch, wie schon angeführt, Tadelnswürdiges im Klerus findet, so rühmt er an anderen Stellen die Bischöfe (sim. XI. 27.), hebt ihren Vorzug als Nachfolger der Apostel heraus (vis. III. 5 sim. IX. 15.), ja er erklärt es für einen wesentlichen Zweck der Sendung Christi, durch Boten die Einzelnen zu sammeln (sim. V. 5. 6.). Ist dieß montanistisch? Jene freie Weise des Gottesdienstes wolle Hermas, in der Jeder, wie ihn der Geist treibe, spreche. Dorner beruft sich auf mand. XI. und XII. Es heißt aber nicht in der angeführten Stelle, daß Jeder sprechen solle,

Nur durch Christum ist Heil und Zugang zum Vater (sim. XI. 12.). Christus, der Sohn Gottes, älter als alle Creatur, Beistand des Vaters bei der Weltschöpfung (sim. IX. 1. 12.), ist auf Erden erschienen, die Sünden zu tilgen, durch ein neues Gesetz die Menschheit auf den Weg des Heils zu leiten (sim. V. 6.). Das Evangelium ist wesentlich Gesetz (sim. VIII. 3.). Der Glaube steht nur an der Spitze der christlichen Tugenden (vis. III. 8. sim. IX. 15.). Die christlichen Tugenden sind aber Gaben des h. Geistes (sim. IX. 13.). Das bloße Ergreifen Christi ist nicht genug zur Seligkeit, wenn nicht die Tugenden des h. Geistes hinzukommen. Virgines hae sunt spiritus sancti; non aliter enim potest homo in regnum dei intrare, nisi hae induerint eum veste sua. Etenim nihil proderit tibi accipere nomen filii dei, nisi etiam et vestem earum acceperis ab eis. — Sic quoque ii, qui crediderunt deo per filium eius, induti sunt hunc spiritum. Ecce unus erit spiritus et unum corpus (sim. IX. 13.). Denen nun, welche aus der Gnade fallen, bietet der h. Geist in der Buße, welche er erweckt (sim. VIII. 6. IX. 15.), noch einmal Rettung. Thun sie Buße, so mögen sie als lebendige Steine wieder eingefügt werden in den Bau der Kirche, deren Fels und Thor Christus ist. Spiritus (πνεῦμα) braucht Hermas von dem creatürlich menschlichen Geiste (vis. I. 1. III. 8. 12. mand. XI. sim. IX. 14. 32.), von einer geistigen Persönlichkeit überhaupt (mand. XI. heißen die Propheten spiritus terrestres, sim. IX. 13. werden die Jungfrauen spiritus sancti genannt, mand. V. 1. ist von dem πονηρὸν πνεῦμα die Rede, sim. IX. 1. heißt es von Christo: Ille spiritus — qui in effi-

wie der Geist es ihm eingebe, sondern daß der, welcher den prophetischen Geist habe, als Prophet anerkannt sei, somit den Beruf zum Sprechen habe, in der Gemeinde nur zu reden vermöge, wie Gott wolle. Dieß war die Ordnung in dem ersten Zeitalter der Kirche. Es bliebe noch übrig, daß die prophetische Offenbarung, auf welche Hermas so großes Gewicht legt, wie im Montanismus, einen ethischen Inhalt habe. Allein gerade die zweite Buße ist ganz gegen den Geist des Montanismus, wie ja das herbe Urtheil des Tertullian über den Hermas beweist (de pud. c. 10. 20.). Dieß allein hätte Dorner irre machen sollen in dieser unhaltbaren Combination.

gie ecclesiae tecum locutus est — est filius dei), von einer den Menschen beherrschenden geistigen Macht (mand. IX.: dubitatio terrenus spiritus est, mand. X.: tristitia omnium spirituum nequissimus est, das griechische Original hat πάντων τῶν παθῶν), endlich vom h. Geiste. Der h. Geist ist der Quell der Prophetie (mand. X. 1. XI. Vgl. vis. I. 1. II. 1.), welcher den guten Propheten durch seine sittlichen Wirkungen bewährt (mand. XI.). Er ist somit auch der Quell des neuen Lebens im Menschen, der Trieb zur Buße, wie schon bemerkt, der Geist der Wahrheit (mand. III.), der Geist der sittlichen Reinheit, welcher mit dem bösen Principe sich nicht verträgt (mand. V. 1. Vgl. VI.). Der Gegensatz zu dem bösen Geiste in den eben angeführten Stellen, die Attribute von Freude (mand. V. 1.) und Schmerz (mand. III. X. 1. 3.), von Willen, (mand. XI.) belegen, daß sich Hermas den h. Geist als Person gedacht habe. In der Stelle: Sic quoque ii, qui deo crediderunt per filium eius, induti sunt hunc spiritum (sim. IX. 13.), sind die drei göttlichen Personen in der Einheit ihrer Heilswirkung zusammengefaßt. Auf den ersten Blick scheint indeß das Gleichniß, welches wir sim. V. lesen, für die Identität von Sohn und Geist zu sprechen. Es hat Einer auf seinem Grundstücke einen Weinberg. Im Begriffe eine Reise zu machen übergiebt derselbe dem treusten seiner Sclaven den Weinberg mit dem Auftrage, die Weinreben an Pfähle zu binden. Wenn er dieß treulich werde gethan haben, solle er zur Belohnung die Freiheit erhalten. Der Sclave thut aber noch mehr, als ihm aufgetragen: er durchgräbt den ganzen Weinberg. Zurückgekehrt beräth nun der Herr mit seinem Sohne und mit seinen Freunden, wie er den Sclaven belohnen solle für seine große Treue. Er beschließt unter Beistimmung der Versammlung den Sclaven zum Miterben seines Sohnes zu machen. Noch mehr bestärkt in dem gefaßten Beschlusse wird der Herr, als der Sclave die Speisen, die ihm von des Herrn Tische zukommen, seinen Mitsclaven mittheilt. Die Wahrheit, welche dieß Gleichniß veranschaulichen soll, ist klar ausgesprochen c. 3: Si praeterea, quae dominus mandavit, aliquid boni adieceris, maiorem dignitatem tibi conquires et hono-

ratior apud deum eris. In der näheren Auslegung, welche der Hirte auf dringendes Bitten des Hermas giebt, erklärt derselbe für den Herrn des Weinberges Gott, für seinen Sohn den h. Geist, für die Freunde die Engel, für den treuen Sclaven den Sohn Gottes, für den Weinberg das zu rettende Volk, für die Pfähle die Kirchenoberen (nuntii), für die Speisen, welche der Sclave seinen Mitsclaven giebt, die Gebote Gottes (c. 5.). Wenn es in dieser Auslegung heißt: Filius autem spiritus sanctus est. Servus vero ille filius dei est, so scheint ja Hermas den h. Geist das göttliche Princip in Christo zu nennen[1]). Um diese Meinung zu unterstützen beruft man sich auf andere Stellen, in denen der Sohn Gottes mit dem h. Geiste identificirt werde, besonders sim. IX. 1.: Ille enim spiritus filius dei est[2]). Allein hier ist spiritus nicht der h. Geist sondern, wie schon bemerkt, ein Geist. Gesetzt aber, spiritus wäre hier der h. Geist, so bewiese ja die Stelle das reine Gegentheil, daß nämlich der Sohn Gottes der Grundbegriff wäre, in welchen sich der h. Geist auflöse[3]). Darin könnten wir noch bestärkt werden, wenn wir die Jungfrauen, welche die Wirkungen des h. Geistes bedeuten, als Kräfte des Sohnes Gottes bezeichnet finden (sim. IX. 13.: Hae namque virtutes potestates sunt filii dei.). Daraus aber, daß der h. Geist als das Lebensprincip Christi bezeichnet wird, folgt noch nicht, daß zwischen Christus und dem Geiste kein Unterschied gemacht wird. Unmittelbar vor und nach der angeführten Stelle heißt es ja, daß es mit dem Ergreifen Christi nicht gethan sei, wenn nicht der h. Geist noch hinzukomme. Daß der filius dei, welcher vor aller Welt existirt, Person ist, kann nicht bezweifelt werden. Daß er identisch ist mit dem Sohne Gottes, welcher auf Erden die Sünden der Menschheit getilgt hat, die Kirche gegründet u. s. w., kurz dem

1) So (unter den Aelteren schon Grotius, Bull, Ittig) Keil in Flatt's Magazin St. 4. S. 36. Anm. 5., Münscher, Handbuch der Dogmengesch. I. S. 390., Möhler, Patrologie I. S. 102., Hefele z. d. St. S. 202., Baur, Dreieinigk. I. S. 134., Schwegler, Montanismus S. 159.

2) Baur a. a. O. 3) Dorner S. 192.

historischen Christus, sagt die besprochene Stelle c. 6. selbst. Daß der von ihm zu unterscheidende Geist als Person gefasst wird, haben wir schon gesehen. Wäre nun in unserer Stelle das Göttliche in Christo in den h. Geist aufgelöst, so läge ein offener Widerspruch vor. Aber es ist ja hier von zwei Söhnen Gottes die Rede. Der Sohn des Gleichnisses, dessen Miterbe der Knecht des Gleichnisses werden soll, heißt der h. Geist. Wenn der Knecht nun Miterbe des Sohnes werden soll, so sind doch beide zwei unterschiedene Personen. Wenn es nun weiter heißt: Der Knecht ist der Sohn Gottes, so ist ja klar, daß das nicht heißen kann: Der Knecht des Gleichnisses ist der Sohn des Gleichnisses, weil ja eben das Gleichniß beide unterscheidet. Es wäre ein kindischer Widerspruch, wenn der Sohn Gottes im Himmel über seine eigne Belohnung erkennen wollte, sein Miterbe er selbst wäre. Der Sohn des Gleichnisses ist der h. Geist; der Knecht des Gleichnisses ist der Sohn Gottes. So unterschieden im Gleichnisse Sohn und Knecht sind, so unterschieden sind in der Auslegung Geist und Sohn Gottes. Der Sohn Gottes in der Auslegung ist nach c. 6. der historische Christus. Warum dieser Knecht genannt wird, will dieß Kapitel beantworten. Die nicht direkt aber sachlich gegebene Antwort ist: Der Sohn Gottes heißt Knecht nach den Arbeiten und Leiden seiner menschlichen Natur. Die menschliche Natur nennt er nun corpus [1]). So heißt es denn: **corpus illud serviliter conversatum est.** Was aber der Sohn des Gleichnisses d. h. der h. Geist für eine Beziehung zu dem Knechte habe, will dies Kapitel ebenfalls erläutern. Wie bei jedem Menschen (c. 7.) ist das heiligende Princip des Fleisches Christi der h. Geist. Weil nun das Fleisch Christi stets im Dienste des h. Geistes war, so beschloß Gott, ihm zum Lohne eine Stelle im Himmel anzuweisen. **In consilio advocavit filium et nuncios bonos, ut et huic, scilicet corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse.** Genau so

1) Wolff in Rudelb.-Guer. Zeitschrift. 1842. H. 1. S. 60.

nennt ja Barnabas, wie wir sahen, den Leib Christi an zwei Stellen das Gefäß des h. Geistes. Wir wissen aber, daß Barnabas von dem h. Geiste das Princip der Göttlichkeit wohl unterscheidet. An unserer Stelle würde ja, wenn der h. Geist das Göttliche in Christus wäre, folgen, daß jeder Mensch, welcher dem h. Geiste treu sich hingiebt (c. 7.), an dieser göttlichen Natur theilhabe. Die menschliche Natur Christi hat nicht Haus- und Sohnesrecht bei Gott, weil sie eben creatürlich ist. Aber der h. Geist ist ihr göttliches Theil. Der hat Sohnesrecht im Himmel. Weil nun die menschliche Natur Christi durch treuen Wandel ganz aufzugehen strebte in den Trieb des h. Geistes, so will Gott sie ansehen wie den h. Geist selbst, wie ein Kind des Himmels. Wenn nun diese Stellung natürlich erst eintreten kann, nachdem die menschliche Natur ihren Lauf vollbracht (c. 7.), Christus aber (c. 6.) auf Erden Sohn Gottes genannt wird, so unterscheidet ja klärlich Hermas von der menschlichen Natur das, was ihn zum Sohne Gottes machte, die göttliche Natur. Nur gleichnißweise nennt er den h. Geist Sohn, um den Unterschied des Rechtes der Natur, welches dem h. Geiste zukommt, und des Rechtes der Gnade, welches der Menschheit Christi zu Theil werden soll, auszudrücken. Allerdings hätte aber Hermas nicht den h. Geist Sohn nennen können, wenn er ihn nicht als Person gedacht hätte. Der eigentliche Sohn Gottes kann im Himmelsrathe nicht vorkommen, weil er ja in Knechtsgestalt auf Erden wandelte. Müssen nun, wie wir sahen, in der Auslegung der h. Geist und der Sohn Gottes unterschieden werden, so ergeben sich also zwei Persönlichkeiten mit dem Naturrechte der Göttlichkeit, Sohn und Geist. Nur vermittelst des h. Geistes kann die Menschheit Christi theilnehmen an der Sohnschaft. Den Sohn Gottes nach seiner menschlichen Natur hinzustellen, forderte der Zweck des Gleichnisses. Nur der Mensch Jesus konnte das Vorbild sein für das, was der Hirte das rechte Fasten nennt: treuer Wandel nach den Geboten Gottes (c. 1.), Heiligung des Lebens (c. 7.). Es fällt somit die Hauptstütze für die Behauptung[1]), daß den apostolischen Vätern der h. Geist

1) Baur, Dreieinigk. I. S. 135.

das göttliche Princip in Christo sei. Daß Ignatius, Polykarpus, Klemens von Rom und Barnabas zwischen dem Sohne Gottes und dem h. Geiste scheiden, haben wir gesehen.

5. Als das Medium, durch welches der h. Geist den Heilszweck der Kirche vollzieht, haben wir das Wort Gottes erkannt. Eine wesentliche Seite in der sich entwickelnden Lehre vom h. Geiste ist somit die Lehre von dem Verhältnisse des h. Geistes zum Worte Gottes, die Inspirationslehre. Eine Darstellung des Entwickelungsganges dieser Lehre in ihrem Zusammenhange mit den Grundansichten der Kirchenlehrer kann die Voraussetzungen nicht wohl umgehen, welche dieselbe in der Welt des Heidenthums und Judenthums fand.

In der kurzen Charakteristik der weltgeschichtlichen Religionen des Morgenlandes haben wir die an die Lehre vom h. Geiste anklingenden Elemente hervorgehoben. Nur beiläufig konnte dieß in dem Lebensbilde geschehen, welches wir von dem klassischen Heidenthum zu entwerfen suchten, wo es uns galt das Grundverhältniß der geistigen Substanz desselben zum Wesen des Christenthums klar hervorzuheben, ohne uns durch Seitengedanken abzuführen. Es ist hier der Ort, das Moment des h. Geistes in dem klassischen Heidenthum mit besonderer Aufmerksamkeit in's Auge zu fassen. Wir dürfen, wenn wir den gegebenen Grundbestimmungen nicht untreu werden, nicht fürchten, uns durch christlich anlautende Ausdrücke und Aussprüche zu raschen Parallelen verleiten zu lassen[1]). Der sittliche Geist des Vaterlandes, so sahen wir, ist die Lebenssubstanz der klassischen Welt. Die Tradition des Vaterlandes ist das Formalprincip, der öffentliche Zweck des Vaterlandes das Materialprincip des Lebens. Der sittliche Geist des Vaterlandes ist der heilige Geist der Alten. Wie der h. Geist sich in Gnadengaben gliedert, so der sittliche Geist der Alten in die einzelnen Mächte des Lebens. Die idealisirten Repräsentanten derselben sind eben die Götter. Das Leben also, an dem sich der Einzelne erfüllt, weist ihn immer über seine Per-

1) S. die Warnung bei Harless, de supernaturalismo gentilium. Erlang. 1838.

son hinaus an den allgemeinen Geist, mit dem die Götter das Vaterland erfüllen. Die formale Analogie mit dem Verhältnisse des Christen zu dem h. Geiste der Kirche ist unverkennbar[1]). Ohne göttlichen Impuls kann Keiner auf einem Lebensgebiete bedeutend sein. Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit (Cic. d. nat. deor. II. 66.). So leben die Dichter von göttlicher Begeisterung. Von ihnen sagt Demokrit bei Klemens (strom. VI. p. 827.): *Ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ᾽ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος καλὰ κάρτα ἐστίν.* Cic. d. divin. I. 37.: Atque etiam illa concitatio declarat vim in animis esse divinam. Negat enim sine furore Democritus quemdam poëtam magnum esse posse. Pro Arch. c. 8.: — poëtam quasi divino spiritu inflari. Vgl. auch Tusc. I. 26. Nicht bloß die Worte der Dichter und Redner, sagt Kallistratus (stat. II. ed. Jacobs et Welcker p. 146.), auch die Werke der Künstler zeigen von der Eingebung göttlicher Geister. Dem Helden haucht Mars (Aesch. sept. c. Theb. 345.), bei Homer besonders Pallas (Il. II. 451. V. 256.), die Gottheit überhaupt (Od. X. 381.) Kraft ein. Außerordentliche Gedanken, Willenskräfte, Thaten werden bei Homer göttlicher Eingebung zugeschrieben[2]). Ueberhaupt ist der höhere, sittliche Geist im Menschen von Gott. Sacer inter nos spiritus sedet, sagt Seneka (ep. 41.), bonorum malorumque nostrorum observator et custos. Aehnlich an einer andern Stelle vom menschlichen Geiste (ep. 91.): Divini spiritus pars et velut scintillula est. Mark Aurel nennt den Menschen *θείας ἀποῤῥοίας μέτοχος* (II. 1. Vgl. 4. V. 27. ed. Gataker 1652. p. 45.). In diesem Sinne sagt auch Ovid (metam. III. 549.):

Est deus in nobis et sunt commercia coeli
Sedibus aethereis spiritus ille venit.

Der Unterschied in den Gnadengaben zwischen solchen, welche in eine Naturgrundlage im Menschen einsetzen, und denen, welche rein übernatürlich dastehen, findet auch hier seine Analogie.

1) Vgl. S. 129. Anm.

2) Stellen bei Nägelsbach, die homerische Theologie S. 64.

In der Begeisterung der Dichter, Künstler, Helden, höherer Menschen überhaupt ergänzt sich die menschliche Kraft an der göttlichen. In der Mantik aber tritt der göttliche Geist ohne solche Voraussetzung in den Menschen. Sehr häufig begegnen wir bei Homer dem Seher (*μάντις*)[1]). Er unterscheidet sich vom Zeichendeuter dadurch daß er nach der Gabe, welche ihm ein für allemal die Götter verliehen haben (Il. I. 72. Od. XV. 240.), ohne alle äußere Vermittelung in den Rathschluß der Götter sieht (Il. VII. 44.). In der Regel ist die Weissagung der Lebensberuf eines von den Göttern ausgezeichneten Menschen. Freilich reicht der Zweifel an der Göttlichkeit der Aussprüche des Sehers schon in das homerische Zeitalter. Ein hesiodisches Fragment sagt: *Μάντις δ' οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο*[2]). Wahrscheinlich war es das Bedürfniß nach einer objektiven Beglaubigung der Weissagung, welches den Orakeln, die bei Homer noch von untergeordneter Bedeutung sind, in der Folgezeit großes Ansehn beilegte. Daß indeß der Geist der Weissagung nicht auf sie beschränkt blieb, beweist schon die große Anzahl von Worten für Gottbegeisterte[3]). Von einem begeisterten Zustande des Sehers weiß Homer nichts[4]). Die spätere Zeit kann sich aber den Geist der Weissagung nicht anders denken als mit einer Erregung, welche das verständige Bewußtsein ganz aufhebt, verbunden. Die höchsten Güter, sagt Plato im Phädrus (p. 244.), werden uns durch die Wahnbegeisterung zu Theil, wenn dieselbe durch göttliche Gabe uns gegeben wird (*διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης*). Denn im Zustande der Wahnbegeisterung haben die Seher in Delphi und die Priesterinnen in Dodona Griechenland in öffentlichen und in Privatangelegenheiten viel Gutes erwiesen; im verständigen

1) Stellen bei **Lobeck, Aglaophamus I. p. 259 sq.**

2) Nägelsbach, d. hom. Theol. S. 167.

3) S. die gründliche Abh. von W. Grimm über Inspiration in Ersch.-Grub. Encycl. (Sekt. II. B. 19. S. 39.); auf die wir überhaupt verweisen. Auch Fleck, System der chr. Dogmatik I. S. 374.

4) **Lobeck, Agl. I. p. 264.**

Zustande wenig oder nichts. Und wenn wir von der Sibylle und Andern reden wollten, die in der Wahnbegeisterung Vieles Vielen vorausgesagt haben, so würden wir uns über Dinge weitläuftig verbreiten müssen, die Jeder kennt. Was die Alten, welche in der Wahnbegeisterung nichts Schimpfliches, sondern etwas Gutes sahen, Wahnsagekunst (μανική) genannt haben, nennen die Neueren minder schön Wahrsagekunst (μαντική). Außer der Wahnbegeisterung der Seher, welche Apollo einflößt, kennt Plato noch die der Weihen, welche von Dionysos ausgeht, die der Dichter, welche die Musen eingeben, und die der Liebe, welche Eros und Aphrodite schenken. Von der letzteren handelt der Phädrus. Gemein ist die Liebe, welche von Gründen des Verstandes ausgeht, und nicht von himmlischer Begeisterung (p. 256.). Wer ohne die Wahnbegeisterung der Musen die Schwelle der Poesie betritt, der Meinung durch Kunst ein geschickter Dichter werden zu wollen, der ist ungeweiht und seine nüchterne Poesie wird von der der Wahnbegeisterten verdunkelt (p. 245. Vgl. Meno p. 99. Apol. Socr. p. 22.). Ein leichtes, beflügeltes und heiliges Wesen, sagt Sokrates im Jon (p. 534.), ist der Dichter, und nicht eher wird er im Stande sein etwas zu erzeugen, als bis er gottbegeistert ist und seines Sinnes und Verstandes baar. Nicht durch Kunst, sondern nur durch göttliche Gabe (θείᾳ μοίρᾳ) ist der Dichter im Stande schön darzustellen, wozu ihn die Muse zieht, der eine Dithyramben, der andere Loblieder, der andere Tanzlieder, der andere Epen, der andere Jamben. Deßwegen bedient sich Gott ihrer nur im Zustande der Wahnbegeisterung als Diener, Propheten und Seher, damit wir, die wir sie hören, erkennen, daß nicht sie, als welche nicht bei Sinnen sind, im Stande sind so Erhabenes zu sagen, sondern Gott es ist, der da redet, durch sie aber zu uns spricht. Der Erscheinungsform nach tritt der platonische Enthusiasmus unter den übernatürlichen Gnadengaben am sichtbarsten mit dem Zungenreden in Parallele. In beiden Zuständen tritt ein höherer Geist erregend in die Seele, hebt das verständige Bewußtsein auf, macht den Menschen zum willenlosen Organe göttlicher Geheimnisse. Ja, wie der Zungenredner eines Interpreten be=

darf, so auch der Seher[1]). Die Bedeutung, welche für Plato die Mantik hat, hängt offenbar mit seinem Streben zusammen, an göttliche Auktorität anzuknüpfen. In diesem Zuge nach Offenbarung haben wir aber ein christliches Motiv gesehen. Nicht in dem *νοῦς* des Plato[2]), sondern in seiner prophetischen Begeisterung liegt die Ahnung des h. Geistes, als des Quells der Wahrheit. In demselben dogmatischen Geiste, welcher für die menschliche Weisheit eine himmlische Gewähr suchte, vertrat der Stoicismus die Mantik. Chrysippus schrieb *περὶ μαντικῆς*. Die Skepsis der späteren Zeiten wandte sich auch gegen die Weissagung, sowohl die der Orakel als einzelner Seher. Was die letzteren anbetrifft, so war ein Alexander von Abonoteichos für einen Lucian freilich eine erwünschte Beute. Gegen die Orakel machte man ihre zweideutige Unbestimmtheit geltend, die niederen Begriffe von der Gottheit, welche sie voraussetzten, die offen liegende Thatsache ihres Verfalls, die Prosa endlich, in der sie sich dermalen vernehmen ließen. Im Sinne der Restauration, welche der Platonismus des Zeitalters versuchte, übernahm Plutarch die Vertheidigung besonders in seiner Schrift über den Verfall der Orakel. Nicht von dem höchsten Gott, sondern von den vermittelnden Dämonen gehe die Weissagung aus. In jedem Menschen sei ein dämonisches Princip; nur müsse es entbunden werden. Dieß bewirke die Gottheit durch den in Naturkräften, wie Dampf, waltenden Lebensgeist (de orac. def. c. 40.: *μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα*). Die objektiv göttliche Anre-

1) Tim. p. 71.: *Τοῦ δὲ μανέντος, ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος, οὐκ ἔργον τὰ φανέντα ἢ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν. Ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. Ὅθεν δὴ καὶ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μάντεις αὐτοὺς ἐπονομάζουσι τινὲς, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταὶ καὶ οὔτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν.*

2) Wie Bobertag, de ratione inter spiritum s. et mentem humanam ex Platonis philosophia intercedente. Vratisl. 1824. u. Ackermann in der S. 129. Anm. schon besprochenen Abhandlung meinen.

gung reflektire sich mannigfaltig nach der menschlichen Eigenthümlichkeit. Durch diese Zwischenglieder wollte Plutarch von der Gottheit die menschlichen Elemente in der Orakelweissagung entfernen. Die Abnahme der Orakel entspreche der Abnahme der Bevölkerung; die Prosa der Orakelsprüche dem prosaischen Inhalt der an sie gerichteten Fragen [1]). Im Neuplatonismus endlich findet das platonische Streben nach Offenbarung seine durchgreifendste Weiterbildung, getragen von der Sehnsucht des Zeitalters nach göttlichem Geheimnisse. So eifert die Schrift *περὶ μυστηρίων* gegen diejenigen, welche in dem Zustande des Sehers nur eine gesteigerte Naturkraft sehen. Aber auch nicht in den vermittelnden Kräften, wie Dämpfen, Quellen u. s. w., muß man das eigentliche Agens der Weissagung suchen. Die Weissagung ist durchaus etwas Uebernatürliches, eine unmittelbare Eingebung der Gottheit (III. c. 1.: — *οὐδ᾽ ὅλως ἀνθρωπικὸν ἐστι τὸ ἔργον, θεῖον δὲ καὶ ὑπερφυὲς, ἄνωθέν τε ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καταπεμπόμενον*). Seines Verstandes ist der Gottbegeisterte nicht mächtig (c. 4.). Wach wird aber der lichte Geist in ihm, durch welchen er fähig ist, Gott zu fassen (c. 11.: — *ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν αὐγειδοῦς πνεύματος ἐμποιεῖ, δι᾽ ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωροῦν τὸν θεόν*). Die Ursachen der göttlichen Wahnbegeisterung sind das von den Göttern ausstrahlende Licht und die von ihnen uns eingegebenen Geister und die von ihnen ausgehende Macht, welche Alles in uns gefangen nimmt und jede uns eigenthümliche Lebensbewegung verbannt und Worte eingiebt, welche die Redenden selbst nicht verstehen, sondern mit wahnbegeistertem Munde aussprechen, so daß Alles in ihnen dienstbar wird der sie ergreifenden Macht (c. 5.). Bei Plato ist die Begeisterung der Quell göttlicher Offenbarung. Im Neuplatonismus ist die Begeisterung aber nicht bloß dieß, sondern der höchste Moment des Lebens. Der Zustand, in welchem der Weise in die göttliche Einheit sich auflöst (*ἅπλωσις*), ist ein Zustand himm-

1) Vgl. Schreiter, doctrina Plut. et theol. et mor. in Illgen's Ztschr. 1836. St. 1. S. 70 ff.

lischer Begeisterung, in welcher die Seele verstandlos und trunken den Nektar der himmlischen Liebe schlürft (Plot. enn. VI. l. 7. c. 35. u. a.). Wir sahen, wie diese Ahnungen der Wahrheit sich nur auf künstlichem Wege eine Wirklichkeit in der alten Welt bereiten konnten. Solch künstliches Mittel war die allegorische Interpretation. Diese, deren erster Repräsentant Theagenes ist, war besonders in der Philosophie heimisch. Unter den früheren Philosophen übten sie Heraklit, Anaxagoras, Parmenides u. a., unter den späteren besonders die Stoiker und die Platoniker. Den ausschweifendsten Gebrauch machten von ihr die Neuplatoniker[1]). Die in der That seltsamste Form, den Standpunkt einer ohnmächtigen Geistigkeit mit dem Leben, die Gegenwart mit der Vergangenheit zu versöhnen, dem schwankenden Wissen eine Auktorität zu geben, und mit dieser Auktorität doch in ungezügelter Freiheit zu schalten! Von einem Standpunkte, welcher alle Auktoritäten der Vergangenheit antworten ließ, wie man fragte, war es nicht weit zur absichtlichen Erdichtung von Auktoritäten, wie z. B. der chaldäischen Orakel[2]).

In den letzten Zeiten des Judenthums, in welchen wir den prophetischen Geist verschwinden, das alleinige Heil in der Restauration des gesetzlichen Standpunktes suchen sahen (Kap. II. 7.), vereinigte sich Alles in der Anerkennung des Gesetzes als der größten Offenbarung Gottes. Nicht nur Quell aller Weisheit ist das Gesetz (Sir. 24, 23—29.), sondern die incarnirte Weisheit selbst (Sir. 24, 23. Bar. 3, 4. u. 4, 1. Vgl. Tob. 1, 6. Weish. 18, 4.). In den überschwenglichsten Ausdrücken stellt Philo die göttliche Sendung des Moses dar[3]). Ebenso nennt ihn Josephus als Propheten einzig (antt. VIII. 49.). Von der Fülle dieses göttlichen Ansehns verbreitete sich lehnsweise ein Antheil über die Propheten, als Freunde des

1) Lobeck, Agl. I. p. 155 sq.

2) Lobeck, Agl. I. p. 91. Vgl. über die chaldäischen Orakel besonders Thilo, de coelo empyreo partic. I. p. 5.

3) Gfrörer, Philo u. d. alex. Theosophie I. S. 60. Auch von Cölln, bibl. Theol. I. S. 466.

Moses, als Genossen seiner Geheimnisse [1]); im dritten Grade endlich auch auf die übrigen heiligen Schriftsteller des Kanon [2]). Die Bücher der Makkabäer (I. 12, 9. II. 15, 9. IV. 18, 10.) sehen auf die heiligen Bücher (I. 12, 9.: τὰ βιβλία τὰ ἅγια) als auf eine abgeschlossene Gesammtheit zurück. Zur Zeit Philo's war der Ausdruck Prophet für alle Schriftsteller des Kanon gewöhnlich [3]). Josephus nimmt eine ununterbrochene Nachfolge der Propheten an (προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή) bis in das Zeitalter des Nachfolgers des Xerxes, also die Zeit, wo das letzte Buch des Kanon, das Buch Esther, verfaßt ward (c. Apion. I. 8.). Erst Philo begründet das göttliche Ansehn des Kanon mit einer ausgebildeten Theorie von Inspiration. An die allgemeine Bestimmung, welche wir oben (S. 37.) von Philo's Auffassung des h. Geistes gaben, knüpfen wir einiges Nähere. Der Geist Gottes, wie der Logos eine von Gott ausgeflossene Existenz, ist sowohl das göttliche Einheitsprincip der Natur (de gigant. I. p. 265. ed. Mang. u. a.) als das göttliche Leben im Menschen. Letzteres ist er einmal als angeborner Zug zu Gott, welcher der menschlichen Vernunft immanent ist (leg. alleg. I. p. 50.), dann aber als außerordentliche Gabe himmlischer Erleuchtung (de gigant. I. p. 265. de plant. I. p. 333.). Offenbar schreibt Philo dem h. Geiste zu, was er sonst dem Logos und der Weisheit beimißt [4]). Die Kraft des h. Geistes im Menschen gehört immer der Intelligenz an, gemäß dem Grundstreben der philonischen Gnosis, den Menschen durch Hingabe an die gottoffenbarende Intelligenz mit Gott zu

1) Gfrörer I. S. 47.

2) Diese Unterscheidung eines dreifachen Grades von göttlichem Ansehn der h. Schriften A. T. hat auch die rabbinische Theologie. Vgl. Sonntag, doctrina inspirationis p. 119 sq. Rudelbach, die Lehre von der Inspiration u. s. w. (Rudelb.-Guer. Ztschr. 1840. H. 1. S. 57.). Auch Grimm a. a. O.

3) Dähne, jüdisch-alex. Religionsphilosophie I. S. 30. Gfrörer I. S. 67.

4) Vgl. Gfrörer I. S. 242. Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. S. 166.

vermitteln. Das Höchste, was der Gläubige im Leben errei- chen kann, ist, frei von den Banden der Sinne, des Ich ganz vergessen, in den Strömen der göttlichen Liebe korybantisch zu schwelgen (quis rer. div. haer. II. p. 482. de ebriet. II. p. 381. u. a.). Wenn der Geist sich oft ganz leer fühlt, da strömt auf einmal eine Fülle göttlicher Gedanken in ihn, daß er von himmlischer Begeisterung korybantisch glüht und seine ganze Umgebung vergißt (de migr. Abr. I. p. 441.) Der göttliche Geist ergreift in solchen Momenten den Menschen (de somn. II. p. 692.: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον κ. τ. λ. Vgl. de cherubim I. p. 143.). In dieser höheren Potenz heißt der h. Geist der prophetische[1]). Der ist es, welcher in die Wahrheit leitet (de vita Mos. II. p. 175.: ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν), welcher die Zukunft erschließt (de monarch. II. p. 221.). Wie Abraham erst nach Sonnenuntergang in Verzückung fiel (1 Mos. 15, 12.), so muß auch in uns der Verstand erst untergehen, wenn der prophetische Geist aufgehen soll (quis rer. div. haer. I. p. 512.). Im Zustande der Begeisterung ist der Mensch ein verstand- und willenloses Organ des h. Geistes (de special. legg. II. p. 343. de vita Mos. II. p. 123. de monarch. II. p. 222.). Denselben Begriff von der prophetischen Begeisterung hat Josephus (antiq. IV. 6, 5.). Sowohl Philo als Josephus wissen den prophetischen Geist noch fortlebend. Die prophetischen Momente aber, welche beide sich zuschreiben (Philo: de migr. Abr. I. p. 441. Josephus: de bell. iud. III. 8. IV. 10.), in Parallele zu setzen mit der Inspiration der h. Schriftsteller würden sie nicht gewagt haben bei der tiefen Verehrung, welche sie gegen dieselben hegen, welche sie im Bewußtsein des Volkes wissen[2]). Doch hielt Philo auch die Septuaginta für inspirirt (de vita Mos. II. p. 140.). Wie die späteren Platoniker knüpft also Philo die Inspiration an jenen höchsten Zu-

1) Gfrörer I. S. 240.
2) Gfrörer I. S. 97.

stand des enthusiastischen Aufgehens in Gott an; wie Plato denkt er sich den Propheten als aller eignen Kraft beraubten Träger des göttlichen Geistes. Nur scheint ihm jene Erregung mehr einem niederen Grade der Begeisterung anzugehören, während auf der höchsten Stufe das Selbst ein völlig verschwindender Durchgangspunkt, der Prophet reiner Referent ist (Unterschied von ἑρμηνεία und προφητεία: de vita Mos. II. p. 163.). Wie im Neuplatonismus, ist in der alexandrinischen Richtung, welche uns Philo vertritt, diese Inspirationslehre das Ergebniß eines dem Geiste des alten Bundes entfremdeten Sinnes, welcher gerade im dunkeln Gefühl seiner Willkür sich die starrste Widerlage der Auktorität künstlich schafft. Wir dürfen nur an die allegorische Interpretation, ja die interpolatorische Praxis, welche in dieser Richtung gehandhabt wurde, erinnern, um das Ungesunde und Unwahre dieser Restauration zu bezeichnen.

Das Christenthum, die Erfüllung des Judenthums, bestätigt die Auktorität des A. T.[1]). Das apostolische Wort, vom h. Geiste eingegeben, ist, wie wir sahen[2]), das nothwendige Medium, durch welches die Kirche Glauben erweckt, des Glaubens objektiv göttliche Grundlage. Dieses Wort gründete die Kirche in mündlicher, nicht in schriftlicher Rede. Es war aber natürlich, daß schon die Apostel und ihre nächsten Schüler zur Schrift griffen, um ihre Predigt zu ergänzen und zu erweitern. Die apostolischen Briefe setzen die mündliche Predigt voraus, sind ausgesprochenermaßen (z. B. Röm. 1, 11 ff.) Ersatzmittel der unmittelbar persönlichen Wirksamkeit, durch äußere Veranlassung hervorgerufen. Weder ein besonderer Befehl Christi noch ein absolutes Gesetz des h. Geistes läßt sich für sie nachweisen. Wohl kein Apostel sah alle Zeiten und Völker vor sich, als er unter bestimmten Verhältnissen an bestimmte Gemeinden schrieb. Die drei ersten Evangelien schließen sich an die Evangelientradition an; Johannes setzt sie in seinem

1) Indem wir uns eine eingehendere Darlegung vorbehalten für den zweiten Theil, verweisen wir vorerst in Rudelbach's Abhandlung über Inspiration auf den zweiten Abschnitt (Rudelb.-Guer. Ztschr. 1842. H. 2. S. 1 ff.).

2) S. im ersten Buche Kap. III. 5., im zweiten Kap. 1. 2.

Evangelium voraus. So tritt denn in der ersten nachapostolischen Zeit das apostolische Schriftwort zurück vor dem in Glauben und Leben der Gemeinden übergegangenen Worte. In ganz anderer Auktorität steht als Schriftwort das A. T. da, als die noch vereinzelten apostolischen Schriften. Klemens v. Rom sagt von den Aposteln (c. 44.): Die Apostel verkündigten uns das Evangelium von dem Herrn Jesu Christo, Jesus Christus aber von Gott. Christus ward also gesandt von Gott und die Apostel von Christo. Beides geschah pünktlich nach Gottes Willen. Nachdem sie nun die Verheißung empfangen hatten und durch die Auferstehung Christi mit Kraft erfüllt worden waren und mit dem Worte Gottes betraut, gingen sie aus mit der Fülle des h. Geistes (*μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου*), das Evangelium zu predigen[1]). Wie in mündlicher so in schriftlicher Rede beseelte die Apostel der h. Geist (c. 47. von Paulus: *ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστει-*

1) Credner hat in seiner Dissertation de librorum N. T. inspiratione quid statuerint christiani ante saec. tert. med. Jen. 1828. p. 9. und in seinen Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften I. S. 14. die Meinung ausgesprochen, daß Klemens „den Aposteln keinen höheren geistigen Vorzug, keine höhere geistige Unterstützung einräume, als sie überhaupt in der Kirche zu finden ist." Dasselbe sagt er von Barnabas S. 13., von Ignatius S. 18., von Polykarpus S. 20. Der Beweis ist mehr als einfach. Es schreiben nämlich diese Schriftsteller auch den übrigen Christen den h. Geist zu. Und — sagt Credner — „was ist dieser in uns wohnende Gott, dieser geistige Tempel anders, als die zum lebendigen Selbstgefühl, zum begeisterten Selbstbewußtsein erwachte sittliche Willenskraft?" S. 11. Unläugbar schreibt die obige Stelle bei Klemens den Aposteln eine vermittelnde Stellung zu zwischen Christo und den übrigen Christen, das Amt das Evangelium zu vermitteln, äußerlich begründet durch die Sendung Jesu, innerlich durch den h. Geist. Würde Klemens von anderen Christen geschrieben haben wie c. 44.: *πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν*, oder wie c. 47.: *ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν*? Den letzten Zweifel nimmt aber der Zusatz zur letzteren Stelle: *Ἀλλ᾽ ἡ πρόσκλισις ἐκείνη ἧττονα ἁμαρτίαν ὑμῖν προσήνεγκεν· προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις καὶ ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ᾽ αὐτοῖς.* Hier wird von den Aposteln, für deren besonderes Amt ein Zeugniß vorliegt, selbst ein Apollo so unterschieden, daß seine Bewährung sich an die Auktorität der Apostel knüpft.

λεν). Klemens ist tief eingelebt in die Redeweise des Paulus. Aber nur selten, gelegentlich und ohne besondere Betonung nimmt er apostolische Worte in seine Rede auf. In ziemlich mäßigen Ausdrücken führt er in freien Citaten Worte Christi ein: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων Ἰησοῦ* (c. 13), *μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ* (c. 46.) [1]). Eine andere Bedeutung hat das oft citirte A. T. Er braucht von ihm das geläufige *λέγει*, *γέγραπται*, er nennt es *ἡ γραφή* (c. 23. 36 u. a.), *ὁ ἅγιος λόγος* (c. 13.), *αἱ ἱεραὶ βίβλοι* (c. 43.), *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (c. 53.). Durch den h. Geist sprechen die Propheten als Diener der Gnade Gottes (c. 8.); durch den h. Geist spricht Christus in Psalmen zu uns (c. 22.); Worte des h. Geistes sind die Schriftworte (c. 45.); es heißt von ihnen: der h. Geist spricht (c. 13. 16.). Nicht nur wird das Forschen in dem A. T. zur dringenden Pflicht gemacht (c. 45. 53.), sondern auf dasselbe als den göttlichen Ausdruck des eigenthümlich christlichen Glaubens verwiesen (c. 22. 8.). Anders steht Ignatius zum A. T. Wohl verweist er auf Moses und die Propheten (Smyrn. c. 5. Magn. c. 3. Philad. c. 5. Vgl. das Citat aus den Proverbien Magn. c. 12.). Aber in seinem eigenthümlich jüdischen Charakter hat dasselbe keine Bedeutung und kein Recht: *ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαισμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ Ἰουδαισμὸς εἰς Χριστιανισμόν* (Magn. c. 10. Vgl. c. 8. 9.). Nur sofern die Propheten A. T. auf Christum hinweisen (Philad. c. 5. Smyrn. c. 5.), getragen von dem Geiste seiner Gnade (Magn. c. 8.: *Οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. Διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεύμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ κ. τ. λ*), eines Geistes mit Christo, von ihm bezeugt und aufgenommen in das Evangelium der neuen Hoffnung (Philad. c. 5.), sind sie unsere Führer. Wie der lebendig angeeignete Christus das Materialprincip der Ignatianischen Lehre ist, so ist derselbe auch die Norm alles Glaubens und Lebens (Eph. c. 6.: — *οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον,*

1) Dagegen spricht er von apokryphischen Stellen wie von Schriftworten (c. 46. 23.).

ἥπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ. Magn. c. 8. Philad. c. 8.). Mit dem Worte und den Geboten Christi (Eph. c. 9. 15. Magn. c. 13.) oder Gottes (Philad. c. 11. Smyrn. Gruß und c. 10. Vgl. Magn. c. 4.) stellt er das Wort der Apostel in eine Reihe (Magn. c. 13. Trall. c. 7. Philad. c. 9.). Ihr seid, schreibt er an die Epheser (c. 12.), ein Durchgang derer, welche zu Gott sich erheben, Mitgeweihte des Paulus, des geheiligten, gottbezeugten, hochseligen Mannes, dessen Spuren mir vergönnt sei zu finden auf meinem Wege zu Gott, welcher in jedem Briefe eurer in Christo Jesu gedenkt. Neben apostolischen Aussprüchen und Anklängen begegnen wir indeß apokryphischen Stellen (Eph. c. 19. Smyrn. c. 3.) Das Evangelium erscheint durchaus nicht gebunden an das Ansehn apostolischer Schriften. Ueberhaupt ist das Evangelium, welches die Thatsachen des Lebens Christi zum Inhalt hat (Philad. c. 9.), wie der Glaube, welcher es ergreift, nur der Weg zum lebendigen Christus, der Leib Christi (Philad. c. 5.), welcher den Geist desselben bringen soll. Denen, welche nun vollends die evangelischen Thatsachen rein historisch ansehen, schriftliche Dokumente aus den Archiven haben wollen, wenn sie glauben sollen, erwiedert er: Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ (Philad. c. 8.)[1]). Noch immer giebt Christus den Seinen Offenbarungen (Eph. c. 20. Rom. c. 8. Polyc. c. 2.). Ignatius, welcher, wie wir sahen, sich selbst die Stimme des h. Geistes zuschreibt, ist aber weit entfernt, den Aposteln sich gleichzustellen. Wenn er die Trallusier grüßt ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, so schreibt er diese Eigenschaft nicht, wie gewöhnlich erklärt wird, sich zu, sondern er nennt das gemeinsame Höhere, in dessen Namen er reden kann (Vgl. den Gruß ad Philad.:

1) Zur älteren Litteratur, wie sie Credner, Beiträge I. S. 16. vollständigst giebt, noch Rothe, Anfänge u. s. w. S. 339., Arndt (Stud. u. Kr. 1839. I. 1. S. 182.), Hefele (opp. patr. ap. p. 100.), Dorner I. S. 159., sämmtlich für die Lesart ἀρχεῖα, welche gewiß die richtige ist. Wir wundern uns, daß Daniel, theol. Controversen S. 30. die Gunst dieser Lesart nicht benutzt hat.

ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι I. X., auch den ad Smyrn.). Entscheidend ist aber sein Wort an die Römer (c. 4.): Nicht wie Petrus und Paulus gebiete ich euch. Jene waren Apostel, ich bin ein Verurtheilter. Jener immer frei, ich bin ein Sclave (Vgl. Trall. c. 3.). Aus den Stellen, wo er Kleriker Apostel nennt, wird nur der einen Schluß ziehen, welcher vergißt, daß Ignatius dieselben auch mit Gott und Christus zusammenstellt. Das ist aber wahr, daß Ignatius die geistige Freiheit, welche er der Gegenwart der Kirche in Beziehung auf ihre geschichtliche Grundlage einräumte, mit einer lastenden Auktorität des Klerus erkaufte [1]). Polykarpus fordert von den Philippern dieselbe Treue für das ihnen übergebene Wort der Wahrheit (c. 3. 4. 5. 6. 7. 9.), welche er nach des Irenäus Zeugniß (Eus. hist. eccl. V. 20. IV. 14. Iren. adv. haer. III. 3, 4.) selbst bewahrte. Wir haben an das mündlich überlieferte Wort zu denken. Die Uebereinstimmung des aus persönlichem Umgange mit den Aposteln überkommenen Wortes mit der Schriftlehre derselben bezeugt aber nicht bloß Irenäus (adv. haer. III. 3, 4.), sondern der Brief des Polykarpus selbst, welcher so reich ist an Citaten aus apostolischen Schriften. Er verweist die Philipper an den Brief des Paulus. Weder ich, heißt es c. 3., noch ein Anderer, der mir gleich ist, darf der Weisheit des seligen und verklärten Paulus sich vergleichen, welcher einst unter euch mit Klarheit und Kraft das Wort der Wahrheit gelehrt hat, der auch aus der Ferne euch einen Brief geschrieben hat, an

1) Es erhellt hieraus, was Credner's Versicherung (Beiträge I. S. 20.), daß sich Ignatius ebenso das πνεῦμα beilege wie Paulus, auf sich hat. Es ist eine Entstellung, wenn derselbe Theologe behauptet, daß Ignatius die Schriften A. T. aufgebe, statt an die Apostel an die Bischöfe verweise. Auch Dorner geht zu weit, wenn er dem Ignatius die Kirche an die Stelle der geschichtlichen Erscheinung Christi treten läßt, obwohl dieser Meinung ein richtiger Gedanke zu Grunde liegt. Jacobi, die kirchliche Lehre von der Tradition und h. Schrift, welcher überhaupt den apostolischen Vätern nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hat, sagt unter Wiederholung der Neanderschen Argumente gegen die Aechtheit (deren Motiv Dorner I. S. 157. richtig aufdeckt) geradezu: Ignatius bindet Kirche, Gnade und Geist durchaus an den Bischof und hebt das allgemeine Priesterthum auf.

welchem ihr, wenn ihr in ihm forschet, euren Glauben erbauen könnt. Ja er schreibt (c. 12.): Confido enim vos bene exercitatos esse in **sacris litteris** et nihil vos latet; mihi autem non est concessum modo. Ut **his scripturis** dictum est, irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram [1]). Zu dem A. T. scheint Poly=

1) Credner, Beiträge I. 20. erklärt das ut his scripturis dictum est für ein Einschiebsel des Uebersetzers. Auch c. 2. übersetze derselbe: Et quod dictum est: Beati pauperes etc., wo der griechische Text nur: *Καὶ· ὅτι μακάριοι κ. τ. λ.* habe. Allein das *ὅτι* konnte der Uebersetzer unbedenklich so umschreiben, da er nur das *ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων* mit diesem summarischen Ausdruck wieder aufnimmt. Die genannten Worte dürfen um so weniger Verdacht erwecken, als, wenn sie fehlten, man sie nothwendig ergänzen müßte, da sie den Untersatz bilden zu der allgemeinen Versicherung im ersten Satze, wozu der Schlußsatz: Beatus, qui meminerit etc. trefflich paßt. Da Polykarpus sonst Stellen aus dem A. T. nicht anführt, unmittelbar vorher von dem Briefe des Paulus die Rede ist, außerdem noch zwei Stellen aus Briefen dieses Apostels angeführt werden, die eine mit sicut Paulus docet (welche Worte Credner freilich mit derselben Willkür S. 29. für unächt erklärt), so kann man nicht zweifeln, daß unter sacrae litterae apostolische Schriften verstanden werden. Uebrigens versichert Credner auch von Polykarpus, daß ihm Paulus auf derselben Stufe stehe, wie Ignatius u. A. S. 20. Er beruft sich auf die Stelle c. 9. Dort liest man die Ermahnung, daß die Philipper **in der Geduld** nicht nur Ignatius, Zosimus und Rufus, sondern auch Paulus und die übrigen Apostel zum Vorbilde sich nehmen sollen. Wo in aller Welt hat man im christlichen Wandel die Apostel für die alleinige Norm erklärt? Stellt nicht in der Erkenntniß der Wahrheit Polykarpus in der im Texte angeführten Stelle (c. 3.) den Apostel Paulus ausdrücklich über sich? Aber den Brief des Ignatius halte doch Polykarpus eben so hoch (c. 13.), wie den des Paulus in jener Stelle. Wenn Polykarpus beide Briefe zur Erbauung empfiehlt, so setzt er den Glauben als Thatsache des Lebens, somit auch die Erkenntniß des Wortes voraus, wie er ja ausdrücklich sagt: *δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν* (c. 3.). Woher aber der Glaube und das Wort? Dieselbe Stelle sagt: Von Paulus, der das Wort der Wahrheit kräftiglich predigte. Immer verweist Polykarpus auf das apostolische Wort, welches den Grund des Glaubens gelegt hat, als Norm (bes. c. 6.: *καθὼς αὐτὸς (Ἰησοῦς) ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐηγγελισάμενοι ἡμῖν ἀπόστολοι*, c. 7.: *ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέ-*

karpus ganz zu stehen wie Ignatius. Er erwähnt an einer Stelle der Propheten nach den Aposteln als Verkündiger der Ankunft Christi (c. 6.). Man erkennt den Einfluß des freien geistigen Standpunktes des Johannes. Papias stand schon in einer Zeit, welche sich von der apostolischen Urquelle abwandte, den vielrednerischen Vertheidigern eigner Lehren nachging. Für den richtigen Weg, die wahrhaft apostolische Wahrheit zu ermitteln, hielt nun Papias die mündliche Ueberlieferung: *Οὐ γάρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης* (Eus. III. 38.). Dem Zusammenhange nach können hier nicht die Schriften der Apostel gemeint sein, die Papias ja nachweisbar benutzt hat, sondern Schriften über die Apostel und ihre Lehre, die allein den richtigen Gegensatz zu der lebendigen Rede von Zeitgenossen bilden [1]). Der Brief des Barnabas — von dem wir seines nicht zweifelsfreien Ursprungs wegen erst jetzt sprechen — betrachtet das A. T. als die gottgeoffenbarte Auktorität der Christen etwa wie Klemens v. Rom Im A. T. spricht Gott (c. 1. 2. u. a.); der h. Geist trägt die Propheten (c. 9. 10. 12. 13.). Es ist aber dieser Geist

ψωμεν). Eben in dieser Beziehung darf sich weder Polykarpus, noch ein ihm Gleicher, also auch Ignatius nicht, mit einem Apostel vergleichen. Zur Erbauung auf diesem apostolischen Grunde (*εἰς τὴν δοθεῖσαν πίστιν*) kann natürlich die Schrift eines apostolischen Mannes eben so dienen, wie die eines Apostels, wenn schon nicht mit gleichem Segen, was ja auch nicht gesagt ist. „Er sagt zwar auch, daß die Philipper aus den Briefen des Ignatius großen Nutzen ziehen könnten, er denkt aber nicht daran, hier einen Vergleich mit den apostolischen Briefen zu ziehen" Jacobi, Tradition S. 48.

1) Wir heben dieß im Gegensatze zu Credner, Beiträge I. S. 31. hervor, dem, wie so oft, Daniel, th. Controv. S. 29. folgt. „Man mag diese Stelle drehen und wenden, wie man will, sie wird immer unserer bisherigen Deduktion das Siegel aufzudrücken haben." Abgesehen von der falschen Deutung der Stelle auf die apostolischen Schriften, so ist Papias für die Tradition im Sinne einer Reproduktion des apostolischen Wortes im Bewußtsein der Gemeinde, kein Gewährsmann, ein höchst prekärer für die Tradition im Sinne der mündlichen Fortpflanzung des Evangeliums, da seine unlauteren Zuthaten bekannt sind.

eine Gnadengabe Christi (c. 5.: **Prophetae, ab ipso habentes donum, in illum prophetaverunt**). Wie der Geist von Christo ist, so weist er auch in den Propheten und Heiligen auf Christum hin. Barnabas begründet die specifisch christlichen Motive, welche er vermittelst allegorischer Interpretation dem alten Bunde beilegt, mit dem *πνεῦμα*. Dürfen wir nur dieß Verfahren nicht vereinzelt denken, so erhellt allerdings aus diesem künstlichen Versuche des christlichen Bewußtseins, sein Recht im A. T. zu begründen, eine vorwiegende Auktorität desselben in der ersten Zeit, an welche die der apostolischen Schriften noch nicht reichte. Nur gilt hiervon kein Schluß auf das Ansehn der Apostel und ihrer Predigt. Sündige Männer wählte Christus zu Aposteln, zwölf an der Zahl gleich den Stämmen Juda, welchen er die Macht des Evangeliums übertrug (c. 5. 8.). Im Worte Gottes ist die Kraft, Glauben (c. 9.), Heil (c. 19.) und Leben (c. 6.) zu erzeugen. Doch nur einmal wird mit den — übrigens unverdächtigen — Worten **sicut scriptum est** ein evangelischer Ausspruch angeführt. Wenn wir zu diesem Mangel an Rücksichtnahme auf apostolische Schriften noch die Bitte nehmen, Jeden, der uns das Wort verkündet, wie den Augapfel zu lieben (c. 19.), so dürfen wir wohl annehmen, daß sich Barnabas das apostolische Wort wesentlich in mündlicher Rede wirksam denkt. Hermas hebt das Amt der Apostel im Unterschiede von den alttestamentlichen Propheten hervor. Beide sind Grundsteine der Kirche (sim. IX. 15.). Aber den Zeugen A. T. vermittelt erst die apostolische Taufe den Eintritt in das wahre Leben (c. 16.). Indeß lebt, wie wir oben sahen, das apostolische Amt fort in den Aemtern der Kirche. Noch waltet der Geist der Offenbarung in den Propheten (mand. X. XI.). Der Prophet erscheint als ein passives (XI.: **neque quum vult, homini loquitur spiritus dei, sed tunc loquitur, quum vult deus**), aber nicht erregtes Organ des h. Geistes. Bei dieser Ansicht, bei dem Zwecke der Schrift überhaupt tritt thatsächlich das apostolische Wort zurück. Der Brief an Diognet sagt von den Christen, daß ihnen keine irdische Erfindung, kein sterblicher Gedanke, kein menschliches Geheimniß anvertraut sei (c. 7.), sondern Gottes

Offenbarung in Christo (c. 7. 8.). In den letzten (aus unzureichenden Gründen angefochtenen) Kapiteln beruft sich der Verfasser als ein Apostelschüler auf das Ansehn der Apostel, denen sich Christus offenbart habe, damit durch ihre Predigt die Völker zum Glauben kommen (c. 11). Das Wort wird in dem Herzen des Gläubigen, in welchem der Logos neu geboren wird, eine innere Macht, welche zur Predigt treibt (c. 11.: *ὅσα γὰρ θελήματι τοῦ κελεύοντος λόγου ἐκινήθημεν ἐξειπεῖν*). Der Geist der Gnade offenbart dem Heiligen neue Geheimnisse (c. 11. Vgl. c. 8.: *τότε μυστήρια θεοῦ λαλεῖν ἄρξῃ*). Die bestimmenden Auktoritäten des Christen sind das Gesetz, die Propheten, das Evangelium, die apostolische Ueberlieferung und die Gnade der Kirche (c. 11.). So bekannt sich der Verfasser mit den paulinischen Briefen zeigt, so zeigt doch der Ausdruck *ἀποστόλων παράδοσις* (l. l.), daß er sich das apostolische Wort vorwiegend in der Ueberlieferung wirkend dachte.

Bis in das dritte Viertel des zweiten Jahrhunderts steht die Ueberlieferung durchaus im Vordergrunde. Doch sehen wir das Schriftwort in steigender Bedeutung. Das Versprechen des Celsus, sich in seiner Widerlegung an die Schriften der Christen halten zu wollen (Orig. c. Cels. II. 25.), beweist zwar die größere Verbreitung, aber nicht das ausschließliche Ansehn derselben, da ja ein Gegner des Christenthums sich nicht wohl auf Ueberlieferung berufen konnte, solch scheinbar höchst gerechtes Verfahren dem Celsus offenbar von strategischem Vortheil war. Bei dem noch ungesichteten Zustande dieser Schriften mochten die Gnostiker sich leichter mit ihnen auseinandersetzen als mit der Tradition der Gemeinden. Die einzelnen Sekten schufen sich auf mehr oder weniger künstlichem Wege apostolische Auktoritäten. Anders muß man die Sammlung von zehn paulinischen Briefen mit dem Evangelium des Pauliners Lucas ansehen, auf welche sich Marcion beruft. Was dem Gnosticismus überhaupt seine Bedeutung giebt, der Gegensatz gegen das judaisirende Element in der Kirche, erscheint bei ihm wenigstens aus guter Wurzel erwachsen. Der Gnosticismus mußte auf positivem Wege durch den Hinweis auf das Neue

im Christenthum, auf negativem durch den kritischen Zweifel, welchen er mit seinen willkürlichen Auktoritäten hervorrief, ein Zurückziehen auf die unzweifelhaften Dokumente des apostolischen Wortes bewirken. Charakteristisch ist das Verfahren des Serapion gegen die Christen in Rhossus in Cilicien, wie es uns Eusebius (hist. eccl. VI. 12.) berichtet. Es hatte sich in jener Gemeinde ein gnostisches Evangelium unter dem Namen des Apostel Petrus Ansehn verschafft. Durch den Widerspruch aber, welcher von einer Seite in jener Gemeinde ausging, waren Zerwürfnisse entstanden. Serapion, welcher sich überzeugte, daß die Gemeinde im rechten Glauben stand, erklärte, ohne es näher zu kennen, jenes Evangelium für unbedenklich. So sichtbar legte man damals den Nachdruck auf das im Bewußtsein der Gemeinde lebende Wort. Bald erfuhr Serapion, daß durch jenes Evangelium sich gnostische Häresie in der Gemeinde verbreitet habe. Nun schrieb er ein besonderes Buch über jenes Evangelium. Darin erklärt er, daß die Apostel der Kirche wären wie Christus selbst. Aber nur die ächten Schriften der Apostel genössen normatives Ansehn. Die Entscheidung über die Aechtheit gäbe die Ueberlieferung und die Erfahrung (ὡς ἔμπειροι). Wir sehen aus dem ganzen Vorfall, wie die Gnostiker die Kirche aus der Sicherheit der Ueberlieferung aufweckten [1]). Schon Dionysius von Korinth spricht von γραφαὶ κυριακαὶ (Eus. hist. eccl. IV. 23.). Zur Zeit des Justinus wurden in der Gemeinde die Denkwürdigkeiten der Apostel verlesen, welche der Hauptsache nach mit unseren Evangelien stimmten (Just. apol. I. 67.). Das Diatessaron des Tatianus erscheint als eine freie Komposition unserer Evangelien. Bei ihm besonders ist die Abhängigkeit von apostolischen Schriften sehr augenfällig. Theophilus stellt, wie wir bald sehen werden, die apostolischen Schriften auf eine Linie mit dem A. T. Wenn dieses von den griechischen Apologeten als Grundauktorität angesehen wird, so hat dieß einen besonderen Grund in der Richtung und dem

1) Es ist unbegreiflich, wie in den neueren Verhandlungen über Tradition diese wichtige Stelle unbeachtet geblieben ist.

Zwecke der Apologeten, wie sich uns ergeben wird. Ausgang des zweiten Jahrhunderts stehen die neutestamentlichen Schriften sowohl in der alexandrinischen als in der abendländischen Kirche in gleichem Ansehn wie die alttestamentlichen [1]).

6. Die außerordentliche Geistesoffenbarung, welche wir einige apostolische Väter sich selbst beilegen sahen, findet sich überhaupt im reichen Maße bei den ersten Kirchenlehrern (Eus. hist. eccl. V. 17. III. 37. Vgl. V. 3. 7.). Melito von Sardes, ein Mann, welcher nach dem Zeugnisse des Polykrates Alles im h. Geiste that (Eus. hist. eccl. V. 24.: *Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*) hatte die Gabe der Weissagung (Hieron. de viris illustr. c. 24.). Diese Kirchenlehrer blieben aber auf dem Grunde der Apostel (Eus. hist. eccl. III. 37.). Im Montanismus sahen wir die Prophetie sich als eine Fortbildung des apostolischen Standpunktes darstellen. Wer den h. Geist, sagt Tertullianus (de pudic. c. 12.), bei den Montanisten läugnet, hat ihn auch nicht bei den Aposteln. Wer die Offenbarungen des h. Geistes auf das apostolische Zeitalter einschränkt, der steckt Gott willkürlich Grenzen und muß noch so weit gehen, den h. Geist selbst aufzuheben (de jejun. c. 1f.). Die neue Offenbarung des Parakleten bewährt sich aber in ihrem göttlichen Rechte durch ihren organischen Anschluß an das apostolische Wort und die kirchliche Tradition. Die Apostel bleiben in ihrer Auktorität. Keiner darf sich, weil er den h. Geist hat, mit den Aposteln vergleichen. Proprie enim (heißt es exhort. cast. c. 4.) apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum atque documentis linguarum non ex parte, quod caeteri. Vergleichen wir mit dieser Stelle die Aussprüche einer freilich vormontanistischen Schrift (de praescr. c. 20): Statim apostoli .... consecuti vim spiritus sancti ad virtutes et eloquium .... eandem doctrinam ejusdem fidei na-

1) Credner, Beitr. I. S. 56 ff. Jacobi, Tradition S. 87 ff.

tionibus promulgaverunt, und (c. 30.): Probent se novos apostolos esse .... Sic enim apostolus (apostolos?) solet facere, dare illis praeterea virtutem eadem signa edendi, quae et ipse. Volo igitur virtutes eorum proferre etc.: so erhellt, daß Tertullianus den unerreichbaren Vorzug der Apostel in den Geist des Amtes gesetzt hat, der ihnen in absoluter Fülle der Gaben ward. Die Tradition auf dem Gebiete der Disciplin bedarf indeß nicht der Bewährung aus apostolischen Schriften (de cor. mil. c. 2.). Aber auch nicht die Macht des Hergebrachten, sondern die innere Wahrheit muß eine Tradition rechtfertigen (de virg. vel. c. 3. de cor. mil. c. 2.). Die alleinige Auktorität ist der Paraklet (de virg. vel. c. 1.). Selbst ein apostolisches Zugeständniß kann der Paraklet aufheben. Si enim Christus abstulit, quod Moses praecepit, quia ab initio non fuit sic nec ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus, cur non et paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit (de monog. c. 14.). Seine Offenbarungen ertheilt der Paraklet in ekstatischer Begeisterung. Wenn er in dem Menschen mächtig sein soll, muß der Mensch aller verständigen, aller freien Thätigkeit beraubt, aus den Fugen seiner Persönlichkeit gehoben, wie eine bewegte Saite nur die Töne erklingen lassen, welche das himmlische Plektron auf ihm anschlägt. *Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι, ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοῦ κυριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις* (Epiph. haer. XLVIII. 4.). Aehnlich charakterisirt Tertullianus den Zustand des montanistischen Sehers (adv. Marc. IV. 22.): Der Gnade eignet die Ekstase, d. h. die Wahnbegeisterung (amentia). Ist der Mensch im Zustande des Geistes, besonders wenn er Gott schaut, oder wenn durch ihn Gott spricht, dann muß er, von himmlischen Mächten überschattet, seines Verstandes leer werden. Die Vertheidigungsschrift über die Ekstase, auf welche sich Tertullian in der angeführten Stelle beruft (Vgl. Hieron. d. vir. ill. c. 40.), ist verloren gegangen. Man hat in der montanistischen Auffassung der Prophetie einen Rückschritt auf alttestamentlichen

Standpunkt erkannt [1]). Im Allgemeinen muß bemerkt werden, — und wir beziehen uns auf bereits im ersten Buche Gesagtes — daß Auflösung des Menschen vor und in Gott ein heidnisches Motiv ist. Philo's Absorption, mit welcher sein Begriff von der Inspiration nachgewiesenermaßen zusammenhängt, ist eine heidnische Zuthat, welche nur als Surrogat einer erstrebten Versöhnung mit Gott eine Art Recht hat in der Entwickelung des Reiches Gottes. Ohnehin ist bei ihm die Erregung ein untergeordnetes Element. Es ist willkührlich, den philonischen Inspirationsbegriff auf die Propheten des A. T. anzuwenden [2]). Gegen diejenigen, welche in dem Judenchristenthum der ersten Zeit das vermittelnde Glied nachzuweisen versucht haben, spricht schon die Opposition gegen die montanistische Prophetie, welche aus dem Schooße des Judenchristenthums hervorging. In der wahren Prophetie, sagen die Klementinen, ist der himmlische Quell aller Offenbarung, der h. Geist, nicht eine desultorisch über den Menschen kommende, mantisch erregende (hom. III. 13.: *τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιούντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας· τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων*), den Verstand ausschließende (hom. II. 6.), in unklaren und zweideutigen Sprüchen sich offenbarende (hom. III. 14.) Macht [3]). Wozu überhaupt in die Ferne greifen, da uns die Versicherung des Zeitalters, daß in eigenthümlicher Auffassung der Gnadengaben der Montanismus seinen Lebensgrund habe, einfach zur Annahme führt, daß derselbe der Prophetie, als der universalisirten Gnadengabe, die Form des Zungenredens gegeben habe. Daß sich an das Zungenreden menschliche Elemente drängen konnten, sehen wir aus der korinthischen Gemeinde. Auf die formale Verwandtschaft des Zungenredens mit der heidnischen Mantik haben wir bereits hingewiesen. Wir finden somit in der montanistischen Prophetie eine Mischung wirklicher Gaben des Geistes mit phrygischer Erregung und

1) Neander, Kirchengeschichte II. S. 880.

2) Grimm in der angef. Abh. S. 43.

3) Schliemann, die Klementinen S. 547.

der Ueberreizung, welche die Verfolgungen hervorriefen. Die Opposition, welche der Montanismus fand, warf sich besonders auf den Begriff der Prophetie. Das radikale Gegentheil machte eine rationalistische Sekte, welcher Epiphanius den Namen der Aloger gab, geltend. Sie verwarfen das Evangelium (Iren. adv. haer. III. 11, 9. Epiph. haer. LI. 1.) und die Apokalypse des Johannes (Euseb. hist. eccl. VII. 25. Epiph. l. l.). Als Grund führt Irenäus die in dem Evangelium enthaltene Weissagung vom Parakleten an, welchen sie nicht annähmen. Es ist aber in der Stelle nicht gesagt, daß sie den h. Geist überhaupt nicht anerkennen. Nur die prophetischen Gaben desselben weisen sie zurück. Sie müssen demnach den Parakleten als Prophetengeist angesehen haben. Man kann nur an den Montanismus denken. In dem Satze: Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent — will Irenäus offenbar ihnen vorhalten, daß sie in das Gegentheil ihrer selbst verfallen: Sie verwerfen die Prophetengabe und wollen doch selbst Propheten sein; sie polemisiren gegen die Montanisten und sind doch Separatisten, wie diese. Hat hier Irenäus, wie uns scheint, die Montanisten gemeint, so hätten wir in dieser Stelle nicht nur einen Beleg für das schonende Verfahren des Irenäus gegen sie, sondern auch den Punkt des Gegensatzes, welchen im Namen der Gemeinde von Lyon Irenäus vertrat (Euseb. hist. eccl. V. 3.), bezeichnet. Nicht das prophetische Element, dem Irenäus, wie schon aus obiger Stelle erhellt, günstig war, sondern das separatistische würde er, ganz seinem Charakter gemäß, getadelt haben. Epiphanius charakterisirt in seiner Weise in den Schlußworten seiner weitläuftigen Polemik die Aloger als Menschen, welche den h. Geist, seine Worte, seine Gaben in der Kirche, seine Weissagungen zurückweisen (*μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον, μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος, καὶ κατὰ τὸν λόγον βουλόμενοι λέγειν καὶ οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα κ. τ. λ.*), was gewiß auf den Thatbestand bei Irenäus zu ermäßigen ist. Den Pra=

reas brachte wohl nicht seine spekulative Trinitätslehre, sondern das Element der Spekulation selbst in Gegensatz zu dem Montanismus. Es gelang ihm Viktor v. Rom zum kirchlichen Ausschlusse der Montanisten zu bewegen (Tertull. adv. Prax. c. 1. de praescr. c. 53.). Repräsentant dieser antimontanistischen Gesinnung in Rom ist der Presbyter Kajus. Er schnitt den Montanisten die Auktorität der Apokalypse ab, welche er für ein Werk des Cerinth erklärte (Eus. hist. eccl. III. 28.); er berief sich in seiner Unterredung mit dem Montanisten Proklus auf die apostolischen Auktoritäten der römischen Kirche (Eus. hist. eccl. II. 25.). Nach aller Wahrscheinlichkeit waren es die Uebertreibungen dieser Opposition in der römischen Kirche, welche Hippolytus zu einer Vermittelung dieser Gegensätze veranlaßten. Freilich kann man von diesem Kirchenlehrer nur in Konjekturen sprechen. Er war, was sowohl das Zeugniß des Photius (bibl. cod. 221.) als die offenbare Verwandtschaft seiner Ansichten beweist [1]), Schüler des Irenäus, somit wahrscheinlich Erbe von dessen mildem Urtheil über die Montanisten. Ist er, wie höchst wahrscheinlich, identisch mit dem Märtyrer Hippolyt, dessen Tod Prudentius feiert, so war er eine Zeit lang Novatianer, konnte somit aus Erfahrung den ascetischen Ernst würdigen, mit welchem die Montanisten die Aufgabe der Kirche faßten. Daß Hippolyt wirklich montanistische Elemente aufgenommen, versichert Gobarus bei Photius (cod. 232.: *τίνας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως*.). Auf diese Richtung würden nun zu beziehen sein die Schrift *ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, welche die Inschrift seiner Bildsäule, Hieronymus und Ebed-Jesu ihm beilegen, die Schrift gegen Kajus, welche Ebed Jesu kennt, und endlich die Schrift über die Gnadengaben, von welcher jene Inschrift spricht. Die letztere Schrift nun (*περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις*) hat man in einem Fragmente, welches das achte Buch der

1) Seinecke, über das Leben und die Schriften des Hippolyt (Illgen's Zeitschr 1842. H. 2. S. 62).

apostolischen Konstitutionen enthält, wiedergefunden. Jeder Christ hat eine Gnadengabe des h. Geistes (**opp. ed. Fabricius I. p. 246.**: *χάρισμα πνευματικόν*) empfangen. Sie ist objektiv die Heilsthatsache der Offenbarung Gottes in Christo, subjektiv der unerschütterliche Glaube an Gott durch Christum. Außer dieser allgemeinen Gnadengabe hat Gott durch Christum noch besondere mannigfaltig vertheilt. Du hast diese Gnadengabe empfangen, jener eine andere: entweder das Wort der Weisheit, oder der höheren Anschauung (*γνώσεως*), oder der Prüfung der Geister, oder die Voraussicht der Zukunft, oder das Wort der Lehre, oder besondere Geduld, oder gesetzliche Enthaltsamkeit. Hier ist nun von Wundergaben die Rede (*χαρίσματα δὲ λέγομεν, τά διὰ τῶν σημείων*). Zu diesen gehört die Gabe der Weissagung. An den Thatsachen ist kein Zweifel. Gottes Geist weckt in seinen Heiligen wirklich Weissagung (*ταῦτα δὲ φάμεν οὐ τὰς ἀληθεῖς προφητείας ἐξουθενοῦντες, ἴσμεν αὐτὰς κατ' ἐπίπνοιαν θεοῦ ἐν τοῖς ὁσίοις ἐνεργεῖσθαι*). Aber demüthig sollen die Träger der Wundergaben sein. Nicht ihre That ist ja diese Kraft, sondern Gottes Gabe. Nicht um ihretwillen haben sie solche empfangen, sondern zum Segen der Kirche. Der Zweck nämlich der Wundergaben ist, die Ungläubigen zu erwecken. Ist dieser Zweck einst erreicht, so fallen auch diese Kräfte. Sie erreichen aber, wie das viele Beispiele beweisen, diesen Zweck nicht immer. Steht es so mit diesen Gaben, so sollen die Begabten ja nicht einen Schluß auf ihre besondere Würdigkeit machen. Es fehlt nicht an Beispielen, daß Gottlose geweissagt haben. Auch der Teufel und seine Engel vermögen zu weissagen. So überhebe sich denn Keiner, dem Gott diese Gabe verliehen, seiner Brüder. Er sehe, wie demüthig ein Moses, Josua, Samuel, Elias, Daniel waren, die doch Großes vermochten. Ein Silas und Agabus haben sich nicht mit den Aposteln verglichen, noch ihre Grenzen überschritten, da sie doch gottbegünstigt waren. Auch Frauen haben geweissagt: Maria, die Schwester Mosis, Debora, Maria, die Mutter des Herrn, Elisabeth, Anna, die Töchter des Philippus. Aber sie haben sich nicht gegen Männer erhoben, sondern blieben in ihren Grenzen. Darum wenn unter euch ein Mann oder eine Frau solcher

Gnade theilhaft ist, der möge demüthig sein, damit Gott an ihm sein Wohlgefallen habe. — Niemand kann die offenbare Beziehung auf die Montanisten verkennen. Wir wissen, daß dieselben sich als Nachfolger eines Agabus, Silas, der Töchter des Philippus ansahen (Eus. hist. eccl. V. 17.). Wir dürfen aus diesem Fragmente, für dessen Aechtheit[1]) Alles spricht, wohl entnehmen, daß Hippolytus gegen die Widersacher der Montanisten das Recht und die Thatsache der Weissagung unter ihnen hervorhob, wie ja auch sein Lehrer Irenäus solches ihnen zugestand, an den Montanisten aber weniger das Separatistische rügte, wie Irenäus, wofür die relative Berechtigung dem einstigen Novatianer nicht ungeläufig war, als die Gleichstellung mit dem Geiste der Propheten und Apostel und den Anspruch auf eine höhere Stufe christlichen Lebens. Auf die Auktorität der Schrift legte Hippolyt ganz besonderen Nachdruck. Nicht nach unserem eignen Willen, nicht nach unserem eignen Sinne, sondern wie Gott durch die h. Schrift uns belehrt hat, müssen wir erkennen (contra Noët. c. 9.). Aus der Schrift, wie aus einer heiligen Quelle, müssen wir die Erkenntniß schöpfen (de antichristo c. 1.). An die Schrift müssen wir uns halten, denn dort wird die Fleischwerdung des Wortes geweissagt (c. Noët. c. 12.). Gesetz und Propheten sind von Gott, welcher dieselben (d. h. die Propheten) trieb, durch den h. Geist zu reden, damit

1) Nur muß man nicht, wie **Kimmel, de Hippolyti vita et scriptis** p. 54. auf die klerikalischen Beziehungen hinweisen, welche, ohne allen Zusammenhang dastehend (p. 247. von *Οὐκοῦν* bis *ἀξιωμάτων*, unten von *οὔτε δὲ* bis *ψευδοπροφῆται*), offenbar die Einschiebsel des Ueberarbeiters sind, der das Fragment in den Mund der Apostel gelegt hat. Anachronismen sind nach Möglichkeit beseitigt, aber nicht ganz vermieden. In dem Satze p. 248: *Σίλας μὲν οὖν καὶ Ἄγαβος ἐφ᾽ ἡμῶν* (ganz wie unten *ἐφ᾽ ἡμῶν αἱ Φιλίππου θυγατέρες*) *προφητεύσαντες οὐ παρεξέτειναν ἑαυτοὺς τοῖς ἀποστόλοις* zeugt das objektive *τοῖς ἀποστόλοις* noch gegen das eingeschobene *ἐφ᾽ ἡμῶν*. Zwar werden in diesen Stellen die Bischöfe zur Demuth ermahnt, aber es liegt doch die Voraussetzung zu Grunde, daß die Bischöfe als solche Träger der Gnadengaben sind und somit auf einer Linie stehen mit den Aposteln: *τὸ δὲ ἀπόστολον, ἢ ἐπίσκοπον — ἐπὶ τῷ διδόντι θεῷ τὰ χαρίσματα*, was mit der obigen ächten Stelle ja unverträglich ist.

sie, durch des Vaters Kraft begeistert, den Rathschluß und den Willen des Vaters verkündeten. In ihnen waltete der Logos, der Herold seiner eigenen Erscheinung unter den Menschen (c. Noët. c. 11. 12.). Die Propheten, ausgerüstet mit dem prophetischen Geiste, von dem Logos selbst hoch geehret, trugen wie Instrumente in sich immer den Logos als Plektron, durch welches gerührt sie das verkündeten, was Gott wollte (de antichr. c. 2.).[1]) Wie durch die Propheten hat der h. Geist aus dem Munde der Apostel gesprochen (c. Noët. c. 17.). In demselben Kapitel stehen als gleichbedeutende Größen neben einander der allgemeine Begriff des Wortes der Wahrheit (*ἀποδέδεικται ἡμῖν τῆς ἀληθείας λόγος*), die apostolische Ueberlieferung (*πιστεύωμεν οὖν — κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων*) und die inspirirte Schrift der Apostel. So mag Hippolytus gegen die Aloger und den Kajus in jenen verloren gegangenen Schriften geltend gemacht haben, daß man den Montanisten prophetische Gaben zugestehen könne, ohne das göttliche Ansehn der Apostel zu gefährden, an denen sich jene Weissagung vom Parakleten einzig erfüllt habe, deren unvergleichliche Sehergabe die Apokalypse bewähre. — Die meiste Bewegung brachte natürlich der Montanismus in dem nächsten Umkreise seiner Entstehung hervor. Man hielt ihm die Auktorität der Apostel, die Ueberlieferung, das Ansehn der Bischöfe, die sich gegen ihn entschieden, die Herrlichkeit der katholischen Kirche, wie sie besonders im Märtyrerthum sich bewiesen, entgegen (Eus. hist. eccl. V. 16—19.). Wie sehr in diesem Kampfe das Ansehn der apostolischen Lehre wuchs, beweist die Furcht eines Apollinaris, durch das Unternehmen einer Schrift den Anschein zu veranlassen, als wolle er Neues zur Apostellehre hinzufügen (Eus. hist. eccl. V. 16.). Miltiades stellte dem montanistischen Prophetenthum eine Schrift entgegen, in welcher er behauptete, daß ein Prophet nie in Ekstase rede (Eus. hist. eccl. V. 17.: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*). Die

1) Richtig Kimmel p. 32.: Nec illud silentio praetereundum est, officia et munera, quae deo et Christo et Spiritui sancte obeunda sunt, in isto negotio nondum esse distincta, in qua re posteriorum temporum curiosa sedulitas multum desudavit.

Montanisten wußten aber auf diese, wie auf die übrigen Instanzen, zu antworten. Es fehlte indeß auch hier nicht an Vermittelung. Allem Anschein nach haben wir eine solche Tendenz den Schriften Melito's über Weissagung (λόγος περὶ προφητείας), über den Wandel und die Propheten (περὶ τῆς πολιτείας καὶ προφητῶν), vielleicht auch die über Kirche (περὶ ἐκκλησίας) und über die Apokalypse (περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως) zuzuschreiben.[1]) Auch Klemens v. A. schrieb gegen die Montanisten (Strom. VI. p. 605.). Dem Zusammenhange nach, in welchem er diese Schrift erwähnt, scheint er darin gegen die Selbstüberhebung der montanistischen Seher gesprochen zu haben, wie Hippolyt. Nach Maßgabe anderer Stellen[2]), mag er die ekstatische Form bestritten haben, das Unwillkürliche und Unbewußte in der Weissagung. Er tadelte aber die, welche mit dieser Form auch den Inhalt ohne Weiteres aufgäben.

7. Die griechischen Apologeten rechtfertigten das Christenthum sowohl gegen Heiden und Juden, als gegen die Häretiker. Für die letztere Seite ihrer apologetischen Thätigkeit sind nur dürftige Belege auf uns gekommen. Sie erscheint aber auch nicht charakteristisch für sie. Zwei Religionen gegenübergestellt, wovon die eine das Recht der Macht, die andere das Recht der Geschichte in Anspruch nahm, sahen die Apologeten sich angewiesen, das eigenthümliche Wesen des Christenthums als alle Wahrheit darzuthun. Sie suchten nachzuweisen, daß sowohl Heidenthum als Judenthum, in sich unzureichend, in das Christenthum sich aufheben müßten, wenn sie die Erfüllung der ihnen vergönnten Wahrheit finden wollten. Eine ganz andere Wahrheit als den Heiden mußten sie den Juden zugestehen. Die Juden hatten das Zeugniß für die Wahrheit des Christenthums, die Offenbarung Gottes in den Propheten, in den Händen. Es galt hier nur die Anerkennung der Erfüllung dieser Weissagung

1) Piper, Melito (Stud. u. Krit. 1838. H. 1. S. 90).

2) Neander, Kirchengeschichte II. 895. Jacobi, Tradition S. 160 ff.

in Christo.[1]) Wir haben in der Unterredung des Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon, außerdem in den Nachrichten über das Gespräch zwischen dem Juden Jason und dem alexandrinischen Christen Kapiskus, welches Ariston von Pella verfaßte[2]), den Beweis, daß die Apologeten (besondere Gegenschriften schrieben noch Apollinaris und Miltiades) ihr Hauptargument von der Weissagung nahmen, welche das Gesetz typisch in sich trage, die Propheten im h. Geiste aussprächen. Ihre recht eigentliche Kraft entwickelten die Apologeten dem Heidenthum gegenüber. Wenn sie die argen Beschuldigungen, welche die Heiden gegen den sittlich-religiösen Charakter der Christen erhoben, siegreich zerstreut, das gute Recht, welches die Christen als Bürger des römischen Reiches beanspruchen könnten, nachgewiesen haben, zeigen sie, wie nach den von den Heiden selbst anerkannten Gesetzen der Wahrheit und Sittlichkeit, nach den unabweisbaren Forderungen des allgemeinen religiösen Geistes, das Heidenthum rechtlos dastehe vor dem Christenthum. Wohl habe auch das Heidenthum seine Wahrheit. Aber eben diese Wahrheit führe nothwendig zum Christenthum. Theils nämlich sei diese Wahrheit entlehnt von den Propheten A. T., wie dies besonders bei Plato nachzuweisen sei, theils eine sporadische Offenbarung der in Christo persönlich offenbarten Vernunft. Dieses ganze Argument beruhe auf der Grundvorstellung, daß das Wesen des Christenthums die Erkenntniß der Wahrheit sei. Jener Greis am Meeresstrande bekehrt Justinus Martyr dadurch, daß er ihm zeigt, wie die Wahrheit, welche er vergebens in den Schulen der Philosophen gesucht habe, bei jenen Philosophen zu finden sei, welche Propheten genannt werden. Noch sind ihre Schriften vorhanden, und wer sie liest, der kann darin über Grund und Ziel alles Seins erfahren, was ein Philosoph wissen muß. Bitte

1) Tertull. apologet. c. 21.: Sciebant et Judaei venturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur: nam et nunc adventum ejus exspectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod jam venisse non credunt.

2) Vgl. über ihn Möhler, Patrologie I. S. 311 ff.

nur Gott, daß er dir die Pforten des Lichtes öffne (dial. c. Tryph. c. 7.). Da erfuhr ich, fügt Justinus hinzu, daß dieß die allein gewisse Philosophie sei (c. 8.). Aristides, der Philosoph genannt, führte den Beweis für die Wahrheit des Christenthums aus Stellen der Philosophen (Hieron. ep. 83. ad Magnum.). Melito empfahl dem Kaiser die barbarische Philosophie, die zum guten Zeichen unter den glücklichen Zeiten des Augustus entstanden sei (Eus. hist. eccl. IV. 26.). Der klare, milde, feinanfassende Athenagoras, einst Philosoph, sieht das Ziel der Menschheit, Gott zu erkennen (legatio c. 25. 27. Just. opp. ed. Maran. Hag. 1742.), durch die Unvernunft des Heidenthums verkümmert, in dem Christenthum erreicht (c. 25. 13. 35.). Wie sein Lehrer Justinus hatte Tatianus einst im Heidenthum Wahrheit gesucht (orat. c. Graec. c. 1. 29. 35. 40.), und nur Widersprüche gefunden, bis ihm im Christenthum, der wahren Philosophie (c. 31. 32. 36. 43. Vgl. 12. 33.), die Wahrheit aufging (c. 29.) [1]). Mit der Verstandesschärfe und sittlichen Energie eines Syrers zeichnet er die Schattenseiten des Heidenthums, um durch den Gegensatz den göttlichen Geist des Christenthums zu heben. [2]) Theophilus von Antiochien antwortet auf die Forderung des Autolykus, ihm doch Gott zu zeigen: Zeige mir erst deinen Menschen und ich will dir meinen Gott zeigen (ad Autolyc. I. 2.). Heiliger Wandel ist der Weg zum Schauen (I. 7.). Auf Erden schaut man Gott nur im Glauben (I. 5. 7. 8.). Solchen Glauben zu finden

1) Bei Tatianus ist die Bedeutung, welche er auf die Erkenntniß legt, so auffallend, daß sich selbst Maranus in der angeführten Ausgabe p. 260. eine kleine Zurechtweisung erlaubt unter der bescheidenen Form der Interpretation: Dei enim cognitio idem interdum sonat ac fides quae per caritatem operatur. Anima dei cognitione instructa idem est ac anima quae spiritum sanctum accepit. —

2) Tatian hat indeß in der allgemeinen Annahme eines nach dem Falle der Menschheit verbliebenen Funkens der Wahrheit (or. c. Gr. c. 13.) den Vordersatz zur Anerkennung eines Wahren im Heidenthum. So sieht er in den Sagen von den Göttersöhnen eine Ahnung der Wahrheit (c. 21.). Die Entlehnungstheorie hat er überdieß (c. 40.).

möge Autolykus sich zu den Propheten wenden, den untrüglichen Lehrern der Wahrheit (II. 9. 13. u. a.), bei denen er selbst, einst ungläubig, die Wahrheit gefunden habe (I. 13.).

Wenig stimmt auf den ersten Blick zu dieser freien, weiten Auffassung des Christenthums der strenge, gebundene Inspirationsbegriff der Apologeten. Wiederholt und mit dem größten Nachdruck verweisen dieselben auf die prophetischen Schriften als den Weg, als die untrügliche Auktorität der Wahrheit. So Justin — wir beschränken uns in diesem vielbelegten Punkte[1]) auf die schon angeführte Stelle dial. c. Tryph. c 7. 8. — Athenagoras (leg. c. 7. 9. 10.), Theophilus (ad Autol. I. 14. II. 9. 11. 14. 15. 30. 32. 34. 35. III. 1. 12. 16. 17.), Tatianus (or. c. Gr. c. 20. 26. 29. 30. 31. 32. 36—40.). Untrügliche Zeugen der Wahrheit sind die Propheten als Gottbegeisterte. Diese Begeisterung geht im Allgemeinen von Gott aus, auch vom Logos (Just. ap. I. c. 30. 36. ap. II. c. 10. Tat. or. c. Gr. c. 13. Theoph. ad Autol. II. 10.), wesentlich und eigentlich aber vom h. Geiste. Nicht Eigenes, nicht Menschliches geben die Propheten (Just. dial. c. Tryph. c. 7. Cohort. ad Graec. c. 8. 10. Athen. leg. c. 9. Vgl. c. 7. 32. Tat. or. c. Gr. c. 32.). Selbstlose Organe des h. Geistes sind sie: sie sind gleich Instrumenten, welche der h. Geist rührt (Just. coh. c. 8. Athen. leg. c. 7. 9. Theoph. ad Autol. II. 9. 10.). So ist es Gott, dessen Worte wir in ihren Schriften vernehmen.[2]) Bei Justinus, Athenagoras, Tatianus kann man nur an die Schriften A. T. denken. Damit ist aber nicht zugegeben, daß diese Apologeten den Aposteln die höhere Erleuchtung abgesprochen, ihre Schriften nicht für beweiskräftig gehalten haben. Ausdrücklich schreibt Justinus (apol. I. 39. 50.), daß die Apostel in der Kraft Gottes das Evangelium

1) Credner, de inspiratione etc. p. 24 ff., derselbe Beiträge I. S. 108 ff., unbedeutend Rodhe, Just. M. de theopneustia libr. s. judicium. Lund. 1830., Otto, de Just. M. vita et scriptis p. 113., besonders Semisch, Justin der Martyrer II. S. 11 ff.

2) Vgl. die Citationsformeln des Justinus, welche Semisch II. S. 16. Anm. 4. zusammengestellt hat.

gelehrt haben. In der Stelle dial. c. Tryph. c. 119.: — *καὶ ἡμεῖς τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ, τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν πιστεύσαντες κ. τ. λ.* wird das apostolische Wort dem prophetischen koordinirt. Justinus beruft sich auf die Denkwürdigkeiten (*ἀπομνημονεύματα*), welche die Apostel uns hinterlassen haben. Er kennt, wie es scheint, die Briefe des Paulus.[1]) Athenagoras bezieht sich auf evangelische Aussprüche Christi (leg. c. 11. 32. u. a.), einmal ausdrücklich auf den Apostel Paulus (de resurrect. c. 18.: *Δεῖ, κατὰ τὸν ἀπόστολον, τὸ φθαρτὸν τοῦτο κ. τ. λ.*). Das Diatessaron des Tatianus ist eine harmonistische Zusammenstellung unserer Evangelien.[2]) In seiner Rede gegen die Griechen finden wir zweimal Stellen aus dem Evangelium des Johannes (c. 13.); er kannte alle paulinischen Briefe (Hieron. in ep. ad Tit. praef.). Bestimmt sieht Theophilus in den inspirirten Schriften der Apostel eine gleiche prophetische Auktorität wie in den Schriften A. T. (ad Autol. II. 22.: *ὅθεν, διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ, καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει κ. τ. λ.* III. 12. 14. u. a.). Wie verträgt sich nun, so fragen wir jetzt, diese Inspirationslehre mit jener Wesensbestimmung des Christenthums? Es geschah nach jenem Geiste griechischer Bildung, von welcher die Apologeten ausgegangen waren, welcher sie auch bekehrt noch treu zu sein glaubten, daß sie im Christenthum vor Allem die höhere Erkenntniß fanden. Wohl ist ihnen das Heidenthum eine Welt des Irrthums. Es war aber weniger der Inhalt der Wahrheit, als die absolute Gewißheit derselben, welche sie im Heidenthum nicht fanden. Von System zu System war Justinus gegangen. Aber allenthalben hatte er Widersprüche gefunden, nirgends Befriedigung seiner höheren Interessen; überall eine Menge sich widerstreitender und gegenseitig aufhebender Auktoritäten, nirgends die eine über den Sekten stehende Wahrheit (dial. c. Tryph. c. 2.: *οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατη-*

1) Semisch II. S. 7 ff. 22 ff. Otto (Illgen's Ztschr. J. 1842. H. 2. S. 41 ff.).

2) Daniel, Tatian der Apologet S. 87 ff.

τικοὶ οὐδὲ Θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοί, μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης). Dieselbe Unruhe, denselben Drang nach Gewißheit finden wir bei Tatianus. Athenagoras läugnet nicht, daß die Philosophen viel Wahres gefunden haben (leg. c. 7.). Sie konnten dieß nach der höheren gottverwandten Natur der Menschheit (l. l.: κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς). Aber diese Erkenntniß ist eine subjektiv experimentirende (l. l.), menschlich zerbrechliche (c. 9. 32.), einseitige (c. 25.). So manche Wahrheit findet Theophilus bei den Philosophen (ad Autol. II. 4. 8. 38. III. 7. 17. 18.). Aber es ist zu viel Widerspruch bei ihnen (II. 5. III. 3. u. a.), Wahres mit Falschem vermischt (II. 12.), zurückgenommen, was eben Wahres aufgestellt war (III. 7.): kurz es ist Alles ungewiß bei ihnen (III. 16.: ἀρχαιότερος καὶ ἀληθέστερος (ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος) ἁπάντων ποιητῶν καὶ συγγραφέων, τῶν ἐπ' ἀδήλῳ συγγραψάντων). Wir erkennen hier jene skeptische Unruhe, jene Sehnsucht nach göttlicher Auktorität, worin uns in der Heidenwelt der vorbereitende Zug auf Christum erschien. Wir sahen, wie jenem Bedürfnisse nach Auktorität der Platonismus entgegenkam. Es mochte daher ein Justinus noch am meisten in demselben sich befriedigen. Durch diesen Zug zu Christo geführt, mußten diese Wahrheitsforscher vor Allem sich an die himmlische Auktorität der Wahrheit halten, die ihnen in den heiligen Schriften geboten wurde. Justinus beruft sich auf Plato's Aussprüche über die Gottbegeisterten (coh. ad Gr. c. 37.). Sehet, sagt Tatianus (or. c. Gr. c. 12.), unsere Lehre doch wenigstens an wie die Weissagung der Babylonier. Theophilus sagt (ad Autol. III. 17.): „Haben nicht Dichter, Homer, Hesiod und Orpheus gesagt, daß sie von der göttlichen Vorsehung gelernt haben? Ja von Sehern und Propheten wollen die Schriftsteller unterrichtet sein. Um wie viel mehr werden wir die Wahrheit wissen, die wir von den heiligen Propheten, welche der Geist Gottes erfüllt, lernen"? Wir sehen in diesen Stellen die göttliche Offenbarung in den Propheten bedeutungsvoll in Parallele gebracht mit dem heidnischen Streben nach göttlicher Auktorität. Hohes Alter war den Heiden ein entschiedenes Erforderniß bei einer Auktorität (Just. coh. ad Gr. c. 12.).

Daher das geflissentliche Streben bei den Apologeten das hohe Alter der Propheten darzuthun (außer Justinus l. l. bes. Tatianus or. c. Gr. c. 36 ff., Theophilus ad Autol. III. 30.). Der Inhalt der prophetischen Offenbarung ist die Wahrheit. Immer aber legen die Apologeten darauf den Nachdruck, daß im Gegensatze zu den halbwahren, schwankenden, sich widersprechenden Meinungen der heidnischen Philosophen hier eine göttlich gewisse, widerspruchslose, nicht demonstrirte, sondern versicherte Wahrheit zu finden sei (Just. dial. c. Tryph. c. 7. 65. coh. ad Gr. c. 8. ap. I. 10. Athenag. leg. c. 7. 9. 10. 25. 32. Tat. or. c. Gr. c. 12. 13. 20. 29. Theoph. ad Autol. I. 14. II. 9. 30. 32. 35. III. 12.). Daher jene streng supranaturalistische Inspirationslehre, welche in den Propheten nichts Eigenes und Menschliches zum Worte kommen läßt. Um den Gegensatz noch mehr zu steigern, weisen die Apologeten auf die Unbildung der Propheten und Apostel hin (Just. ap. I. 39. Theoph. ad Autol. II. 35.). Die Apologeten nennen die Begeisterung der Propheten auch Ekstase (Just. dial. c. Tryph. c. 115.: — *ουκ αυτοψίᾳ, ἐν καταστάσει ὢν, ἑωράκει, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγεννημένης.* Athenag. leg. c. 9.: *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνεργοῦντο ἐξεφώνησαν.*). Man darf aber nicht an montanistische Einflüsse denken. Wenn die Apologeten auch die prophetischen Gaben noch lebendig wissen in der Gemeinde (Just. dial. c. Tryph. c. 82. 88. Vgl. oben), so waren doch gerade sie am allerweitesten entfernt, den prophetischen Geist in montanistischen Fluß zu setzen. Auch aus dem Hinweise auf die heidnische Mantik darf man nichts für ihre eigene Ansicht folgern wollen. Der Hauptgesichtspunkt, aus dem die Apologeten die Inspiration ansahen, ist ganz der des Philo, daß die Propheten passive Organe der göttlichen Wahrheit sind.[1]) Das Ekstatische ist neben-

1) Richtig Semisch II. S. 22.: Der theologische Standpunkt, auf welchem sich Justin befand, forderte bloß, die Inspiration als eine von aller Störung und Verfälschung durch menschliche Zuthat freie zu denken; was darüber hinausliegt, setzte sich nur zufällig an diese Prämisse und wird nicht unwahrscheinlich von einem fremden, äußeren Ein-

sächlich. Der Standpunkt der Apologeten hat Verwandtschaft mit dem des neueren Supranaturalismus. Beide vernothwendigen die Offenbarung aus dem Bedürfnisse nach Erkenntniß, beiden ist es nicht sowohl um den übernatürlichen Inhalt zu thun, als um die übernatürliche Form, um die göttliche Sanktion. Daher bei Reinhard neben den großen Koncessionen an die zeitalterliche Bildung noch die strenge Inspirationslehre der Orthodoxie.

Der Mittelpunkt der Offenbarungslehre ist der fleischgewordene Logos. Von ihm weissagen die Propheten, ihn bezeugen die Apostel. Der Logos ist seiner Substanz nach die göttliche Vernunft, hat somit in dem göttlichen Wesen seinen ewigen, nothwendigen Grund. So ist der Logos eine unpersönliche Lebenspotenz in Gott. Vor Schöpfung der Welt tritt der Logos aus Gott heraus als eine von Gott sich unterscheidende Person, die aber, weil Gott in der Vernunft sein eigenes Wesen hat und sieht, mit Gott lebenseins ist. Dieses Heraustreten ist die Erzeugung des Sohnes. Sie geschieht mit Wesensnothwendigkeit, aber nicht ohne Gottes Bewußtsein und Willen. Im Logos ist das ideale Prinzip der Welt gegeben. Das Heraustreten des Logos aus Gott ist der erste, nothwendige Schritt, welcher das Hervorgehen der Welt aus Gott nach sich zieht. Die Zeugung bedingt und vermittelt die Schöpfung. Die Schöpfung verwirklicht die Weltidee, welche im Logos der Potenz nach gesetzt ist. Der Logos ist daher weltvermittelndes Prinzip.[1])

flusse abgeleitet. — Eben nach diesem Grundsatze hätte Semisch mit größerer Vorsicht von montanistischen und platonischen Einflüssen reden sollen. Schwegler, Montanismus S. 223. führt Justinus, Tatianus, Athenagoras unter den Freunden der Montanisten auf.

1) Der Logos ist die Vernunft in Gott (Athenag. leg. c. 10.: *ἐξ ἀρχῆς ὁ θεὸς, νοῦς ἀΐδιος ὢν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν.* Vgl. c. 24. Tat. or. c. Gr. c. 18. Theoph. ad Autol. II. 10. 22.). Daß das Sein des Logos in Gott vor der Zeugung bei Justinus ebenso zu denken ist, beweist Semisch II. S. 278. Es liegt, was auch Dorner II. S. 423. dagegen sagen mag, unwidersprechlich in der Stelle ap. II. 6. Das *ὅτε* in *ὅτι* zu verwandeln, ist willkürlich. Wer hat je behauptet, daß nach Justinus der Logos erst durch die Welt Dasein erhalten habe? Das *συνών* (ganz

Es fragt sich nun hier, welche Stellung der h. Geist im göttlichen Wesen einnehme. Athenagoras sagt (leg. c. 12.),

wie dial. c. Tryph. c. 62. das συνῆν) fällt nicht auf, wenn man bedenkt, daß von der von Gott unterschiedenen Person der Ausgangspunkt in der Betrachtung genommen wird. — Erst durch die Zeugung wird die Substanz des Logos Person. Die Ausdrücke für das Hervorgehen des Logos (γεννᾶν, προβάλλειν, προπηδᾶν, ἐκρεύγεσθαι u. a.) wollen diesen Akt offenbar zum Unterschiede von der Schöpfung der Welt als einen Wesensprozeß bezeichnen. Was die Apologeten vom Willen Gottes hinzufügen (Just. dial. c. Tryph. c. 61. 100. 128. Theoph. ad Autol. II. 22. Tat. or. c. Gr. c. 5.) ist eine unvermittelte Restriktion. Durch die Erzeugung wird der Logos eben γέννημα, womit υἱὸς τ. θ. identisch ist, also von Gott ausgehende, aber sich von ihm unterscheidende Person. Das Subordinationsverhältniß (von Semisch II. S. 288. einseitig hervorgehoben, von Dorner II. S. 425 ff. aber mit Unrecht in Abrede gestellt) bezieht sich nur auf die Person des Logos. Der Substanz nach ist er mit dem Vater eins. Athenagoras sagt daher (leg. c. 10.): ὄντος τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τ. θ. Es ist hier πνεῦμα nicht der h. Geist, sondern die göttliche Substanz, wie δύναμις, welche beide Athenagoras am Anfang des Kapitels in dieser Bedeutung verbindet. Daher unterscheidet Athenagoras in Vater, Sohn und Geist τὴν ἐν ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν (l. l. B. c. 24.). Bei Theophilus ist der Logos auch nach seinem Heraustreten als Hypostase (ad Autol. II. 10. 22.: λόγος προφορικός) das, was der Logos an sich im göttlichen Wesen ist (λόγος ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ), nämlich Geist, Weisheit, Anfang und Kraft des Höchsten (II. 10. 13. 22.), so daß also Gott durch die Erzeugung des Logos seines immanenten Logos nicht beraubt ist (II. 22.: οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου). Dasselbe sagt auch Tatianus (or. c. Gr. c. 5.). In dem Logos ist das Prinzip der Welt der Idee nach gesetzt. Wir gehen von der Stelle bei Tatianus (or. c. Gr. c. 5.) aus: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν· ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ πάντος ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε. Daniel, Tatian S. 153. faßt den Logos als das Prinzip (ἀρχή) des göttlichen Sein. Dorner II. S. 437. übersetzt: „Gott war im Anfang, d. h. stand in der δύναμις des Logos. Der Vater des Alls, der selbst das wesentliche Sein oder Prinzip (ὑπόστασις) des Alls ist, war in gewissem Sinne allein, sofern die Schöpfung noch

daß die Christen die Frage bewegten, welches die Einheit des Sohnes mit dem Vater, die Gemeinschaft des Vaters mit dem

nicht da war. Sofern er aber alle Kraft und sofern er selbst das wesentliche Sein des Sichtbaren und Unsichtbaren war, war (er nicht allein, sondern es war) mit ihm das All, durch die Vernunftkraft bestehend, er selbst nämlich und der Logos, der in ihm war (war das All, nämlich das ideale) u. s. w." Noch unklarer aber als diese Uebersetzung sind die Schlüsse, welche Dorner S. 438 ff. daran knüpft. Einen Unterschied des Logos vom Vater, abgesehen von der Welt, kenne Tatianus nicht. Ihrer Wahrheit nach sei die Welt in Gott gesetzt, und somit die christliche Lehre nicht hinaus über die von Tatianus so verspotteten Hellenen, denen auch die Welt der Sohn Gottes sei. An die Stelle des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn dränge sich der zwischen dem verborgenen und in der Welt offenbaren Gott, so daß die Ansicht des Tatianus im Wesentlichen sabellianisch sei. *Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν.* Offenbar hat Tatianus die Stelle seines Meisters Justinus dial. c. Tryph. c. 61. vor Augen gehabt. Was dort *δύναμις λογικὴ* ist, ist hier *λόγου δύναμις*. In diesem Sinne — göttliche Lebenspotenz — steht *δύναμις* nicht selten bei Justinus vom Logos (ap. I. 32 dial. c. Tryph. c. 128.). So or. c. Gr. c. 7. u. ö. Das Wort *ἀρχή* wird nun in den beiden Satzgliedern in einer verschiedenen Wendung gebraucht, welche sich aus der Grundbedeutung: Anfang ergiebt. Gott war im Anfang. Wird dieß gesagt, so ist in Gott eine Weltbeziehung gesetzt. Heißt es nun weiter: Der Anfang aber ist die Logospotenz, so tritt in *ἀρχή* der Begriff: Prinzip hervor. Bei Theophilus ad Autol. I. 3.: *εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω* — kann man nicht: Anfang übersetzen, sondern: beherrschendes Prinzip, wie es Theophilus ad Autol. II. 10. von dem persönlichen Logos braucht. Aber nicht das Prinzip Gottes ist der Logos, sondern das Prinzip der Welt, wie auch Maranus z. d. St. richtig bemerkt. Daß hier nicht von der *ἀρχή* Gottes die Rede ist, sondern von der *ἀρχή* der Welt, erhellt aus den Worten: *τοῦτον* (d. h. *τὸν λόγον*) *ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν*, welche einige Zeilen weiter stehen. In diesem Sinne nennt Theophilus (ad Autol. II. 10. 13.) den Logos die *ἀρχή*. Der Apologet Ariston von Pella übersetzte nach Hieronymus (quaest. hebr. in gen. init. Vgl. comm. in ep. ad Gal. II. c. 2.): In filio fecit deus coelum et terram. Der Sinn der Stelle ist sonach folgender: Wenn wir sagen, daß Gott im Anfang war, so sprechen wir, weil eine Beziehung Gottes zur Welt, das Prinzip der Welt in Gott, das ist den Logos, mit aus. Gott, der immanente Grund (*ὑπόστασις*) alles Sein, war allein, sofern noch keine Welt außer ihm war; so fern er aber der immanente Grund alles Sein war, war die Welt der Idee nach in ihm gesetzt vermöge

Sohne sei, was der h. Geist sei, was die Einheit im Vater, Sohn und Geist sei und in der Einheit der Unterschied. Wir wenden uns zuerst zu Justinus. Die Anrufung des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes bei der Taufe (ap. I. 61.), beim Abendmahle (ap. I. 65.), im christlichen Leben (ap. I. 67.) bezeugt Justinus. An zwei Stellen (ap. I. 13. 60.) räumt er ausdrücklich dem h. Geiste die dritte Stelle ein. In der ersten heißt es: *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε, τοῦ παντὸς σεβόμενοι ....; τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησουν Χ.... υἱὸν, αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.* In der zweiten, wo Justinus dem Plato die Trinitätslehre supponirt, heißt es: *δευτέραν μὲν χώραν τῷ παρὰ θεοῦ λόγῳ.....τὴν δὲ τρίτην τῷ λεχθέντι ἐπιφέρεσθαι τῷ ὕδατι πνεύματι, εἰπών· τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον.* Dagegen hat sich mit vielem Nachdruck die Meinung geltend gemacht, daß bei Justinus der h. Geist mit dem Logos zusammenfalle.[1]) Man beruft sich im Allgemeinen darauf, daß die

der in ihm subsistirenden Logospotenz. Durch seinen Willen trat der Logos aus ihm heraus als das erste Werk Gottes. Er nun ist der Anfang der Welt u. s. w. Ganz in diesem Sinne sagt Athenagoras vom Logos (leg. c. 10.): *ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*, was nach der Erläuterung, die sofort folgt, die Beziehung des Logos zur Welt ausdrückt, sofern der Logos das Urbild und die wirkende Kraft der Welt ist. Einstimmig lassen die Apologeten die Hypostasirung unmittelbar der Weltschöpfung vorangehen.

1) Souverain, Versuch über den Platonismus der Kirchenväter S. 320 ff., Ziegler, Geschichtsentwicklung des Dogma vom heiligen Geiste (Theol. Abh. I. 90 ff.), Lange, ausführliche Geschichte der Dogmen I. S. 107 ff. Schmidt (Bibl. f. Kr. u. Ex. 1. 3. S. 361.), Nitzsch, theol. Studien S. 119., Augusti, Dogmengeschichte S. 293., Herbig, de scriptis, quae sub nomine Just. m. et. ph. circumferuntur p. 16., modificirt Georgii (Stud. d. ev. Geistl. Würt. X. 2. S. 102 ff.), welchem Schwegler, Montanismus S. 158. beistimmt, und Hasselbach (Stud. u. Kr. 1839. S. 378.).

ökonomischen Funktionen des h. Geistes, z. B. Inspiration, dem Logos zugeschrieben werden. Allein hierauf gilt die Antwort, daß eine Konfusion der Thätigkeiten noch keine Konfusion der Personen sei.[1]) Es findet sich bei Kirchenlehrern, die genau zwischen Logos und dem h. Geiste unterscheiden, dasselbe Ineinandergehen der Funktionen. Besonders stützt man sich auf eine Stelle (ap. I. 33.): *Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν.* Hier ist von der Geburt Christi aus dem h. Geiste die Rede. Es ist die stehende Ueberzeugung des Justinus, daß der Logos sich selbst im Leibe der Maria seinen Leib gebildet. So ap. I. 46.: *Διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη* (ap. I. 32. 66. ap. II. 10. dial. c. Tryph. c. 54.), eine Ansicht, die sich auch bei anderen Kirchenvätern findet[2]). Daraus, daß er eine Funktion, welche das Evangelium dem h. Geiste zuschreibt, dem Logos überträgt, gilt, wie gesagt, kein Schluß auf eine Identifikation. Auffallend wäre hier die ausdrückliche Versicherung, daß im Allgemeinen der h. Geist der Logos sei. Allein dieß ist nicht gesagt. Justinus sagt nur, daß der Logos jener Geist und jene Kraft des Höchsten gewesen sei, durch welche Maria sei schwanger geworden. Oft wird bei den Apologeten der griechischen und abendländischen Kirche der Logos ein Geist, Geist Gottes genannt, wie wir bald sehen werden. Nun steht zwar im evangelischen Texte, welchen Justinus anzieht, *ἅγιον πνεῦμα.* Allein nicht ohne Absicht setzte wohl Justinus das parallele *δύναμις τοῦ θεοῦ* hinzu, als worin er die bestimmte Beziehung auf die dritte Person in der Trinität neutralisirt fand. Man kann in jener Stelle eine willkürliche Interpretation auf Grund einer vorgefaßten Meinung, man kann in ihr das Streben sehen, die Bedeutung des Logos auf Kosten des h. Geistes zu steigern; aber für eine Auflösung des h. Geistes in den Logos folgt eben so wenig als aus der schlagend ähnlichen Stelle bei

1) Semisch II. S. 309.

2) Semisch II. S. 407.

Tertullianus (adv. Prax. c. 26.).[1]) Und was soll diese Stelle, selbst wenn sie schwieriger zu erledigen wäre, neben den angeführten Stellen, in welchen Justinus dem h. Geiste den dritten Platz nach Vater und Sohn zuschreibt; neben den vielen Stellen, in welchen sonnenklar unterschieden wird zwischen Sohn und Geist (ap. I. 6. 40. 63. dial. c. Tryph. c. 36. 56. 61. 84.)? Hierüber sich zu ereifern, ist nicht mehr an der Zeit.[2]) Eben so kann bei Justinus die Persönlichkeit des h. Geistes nicht fraglich sein. Schon die Zusammenstellung mit Vater und Sohn spricht dafür. Besonders deutlich ist ap. I. 6., wo sowohl das Heer der Engel zwischen Sohn und Geist, als das *σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν* belegen, daß nur von Personen die Rede sein kann. Dazu kommt das Sprechen, welches Justinus dem h. Geiste so oft beilegt, besonders da, wo es neben dem Sprechen einer anderen Persönlichkeit auftritt (ap. I. 63.). Entscheidend ist die Stelle dial. c. Tryph. c. 36.: *Καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου κ. τ. λ.* An zwei Stellen hat sich die Meinung angeschlossen, daß Justinus den h. Geist für einen Engel gehalten habe.[3]) Die erste Stelle ist die

1) Vgl. Keil (Flatt's Magazin IV. S. 40 ff.), Otto, de Just. Mart. scr. et doctr. p. 136., vorzüglich Semisch II. S. 309.

2) Semisch II. S. 317.: „Wir glauben die Frage, ob Justinus einen ontologischen Unterschied zwischen dem Logos und dem h. Geiste gemacht und letzterem persönliches Dasein zugeschrieben habe, in bejahendem Sinne für erledigt ansehen zu können. Beides kann nur die bodenloseste Subjektivität in weitern Zweifel ziehen". — Die Kritik hat das Verfahren gegen Justinus eingeschlagen, das er selbst dial. c. Tryph. c. 115. an seinen jüdischen Gegnern rügt: *Κἂν γὰρ μυρία τις εἴπῃ καλῶς, ἓν δὲ μικρὸν ὁτιοῦν εἴῃ .... μὴ πρὸς τὸ ἀκριβές, τῶν μὲν πολλῶν καλῶν οὐ πεφροντίκατε, τοῦ δὲ μικροῦ ῥηματίου ἐπιλαμβάνεσθε κ. τ. λ.*

3) Clerke, brevis responsio ad Bulli defensionem fidei Nicaenae p. 105., Neander, Kirchengeschichte (1. Aufl.) I. 3. S. 693., derselbe (Stud. u. Kr. 1833. H. 3. S. 772 ff.), derselbe, Kirchengeschichte (2. Aufl.) II. S. 1048., Baumgarten-Crusius, Handb. d. Dogmengesch. II. S. 1054., im Anschlusse an ihn Otto in d. angef. Schrift S. 138., Ritter, Gesch. d. Philos. V. S. 303.

schon angeführte ap. I. 6.: — *ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παῤ αὐτοῖ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* In dieser Stelle hat allerdings die Stellung des Engelheeres zwischen Sohn und Geist etwas Auffallendes. Dazu kommt das schwierige *ἄλλων*. Zur Erklärung jener Stellung und dieses *ἄλλων* hat man nun eben die Annahme gefordert, daß dem Justinus der h. Geist der Erste im Engelheere gewesen sei. Das *ἄλλων* stehe hier vorausbezüglich. Allein dieß Letztere ist sprachlich unzuläßig.[1]) Das *ἄλλων* kann sich nur an den vorausgehenden Sohn anschließen. Nun heißt wirklich der Logos an nicht wenigen Stellen *ἄγγελος* (dial. c. Tryph. c. 56. 60. 76. 127 u. a.). Allein doch nur im weiteren Sinne: Offenbarungsmittler Gottes. Hier aber ist von der bestimmten Klasse der Engel die Rede. Dazu die Schwierigkeit, daß unsere Stelle den Engeln gleiche Verehrung wie den Personen der Dreieinigkeit zuspricht. Man hat auf sprachlichem Wege diese Schwierigkeit zu heben gesucht, indem man entweder *στρατός* = *στρατηγός* nahm (Keil, Münscher, Münter), oder, *τὸν στρατόν* zu *ἡμᾶς* gereiht, die Engel für die Empfänger der Lehre erklärte (Ziegler, Lange, Gieseler), oder endlich, *τὸν στρατόν* zu *ταῦτα* gereiht, die Engellehre für den Wesensinhalt der Lehre Jesu ansah (Möhler).[2]) Man kann sich aber über die Unhaltbarkeit dieser Operationen nicht täuschen. Liegt somit, da Justinus nach unfehlbaren Belegen den Engeln nicht gleiche Verehrung wie der Dreieinigkeit zugeeignet hat, eine Ungenauigkeit in dem Satze vor, so darf man gewiß auch die Stellung der Engel zwischen Sohn und Geist nicht urgiren[3]), sondern muß annehmen, daß der Begriff der Vermittelung zwischen Gott und Welt, welchen der Sohn mit den Engeln theilt, Justinus veranlaßte, zu dem Sohne das Heer der

1) Neander nimmt in der zweiten Aufl. a. a. O. eine Nachlässigkeit im Styl des Justinus an. Eine sehr prekäre Ausflucht.

2) Otto i. d. angef. Schrift S. 138. Vgl. seine Ausgabe d. Justinus I. S. 148., Semisch II. 350 ff.

3) Baur, Dreieinigk. I. S. 175.

Engel zu fügen, welches an dieser Stelle die Abwehr des Vorwurfs des Atheismus unterstützen sollte. Die andere Stelle ist dial. c. Tryph. c. 116.: — *καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χ. κ. τ. λ.* Justinus deutet hier nach seiner Weise die prophetische Vision Zach. 2, 16—3, 2. Der Engel des Herrn, welcher in dieser Stelle dem Teufel gegenüber vor dem Hohenpriester Josua steht, bedeute die durch Christum gesandte Kraft. Was ist diese Kraft? Man hat geläugnet, daß hier der h. Geist gemeint sei. In dieser Bedeutung stehe sonst nicht der h. Geist bei Justinus. Es sei hier nur an Jesus zu denken, wie es auch gleich heiße: *ἐξ ὧν καὶ πάλιν ἀποσπᾷ ἡμᾶς Ἰησοῦς.* Diese letztere Entgegnung[1]) steht mit der Meinung in Verbindung, daß hier der Hohepriester Christi Stelle einnehme. Justinus deutet aber nur seinen Namen und sein Amt, nicht ihn selbst typisch auf Christum. Es heißt mit dürren Worten, daß der Hohepriester mit seinen schmutzigen Kleidern die Christen bedeute, die, durch Christum aus dem Kothe ihrer Sünde gezogen, ein neues Priestergewand empfangen. Wer kann verkennen, daß *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ι.*

1) Semisch II. S. 321. Neander, Kirchengesch. (2 Aufl.) II. S. 1050. versichert: „Auf keinen Fall kann ich einräumen, daß Justinus unter dem Engel Gottes, der durch Christus zur Hilfe uns gesandten Macht, etwas Anderes, als den h. Geist, verstanden haben konnte." — Allein wie stimmt damit der Schlußsatz: „Nach der eigenthümlichen dogmatischen Ausdrucksweise des Justinus ist es durchaus unmöglich, darunter nur die durch Christus verliehene sittliche Kraft zu verstehen." Daß Justinus den h. Geist in dieser Bedeutung gewöhnlich nicht braucht, ist richtig. Aber durchaus unmöglich? Dann kann ja Neander auch die *δύναμις* an unserer Stelle, die ja nur in diesem Sinne auszulegen ist, nicht auf den h. Geist deuten. Er streitet also wider sich selbst. Wenn übrigens Justinus sagt (coh. c. 32.), daß Plato den h. Geist in seiner Sprache Tugend nenne, so ist ja klar, daß der h. Geist im Sinne von sittlicher Kraft dem Justinus nicht ungeläufig war, von einer Unmöglichkeit also nicht die Rede sein kann. Nun hält freilich Neander die cohortatio ad Graecos für ein zweifelhaftes Buch. Allein nach der Gründlichkeit, mit welcher seine früheren Einwände durch Semisch und Otto niedergeschlagen worden sind, darf dieß nur noch als eine Privatmeinung gelten.

X. den h. Geist bedeute, von welchem Justinus ap. I. 50.: δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ᾽ αὐτοῦ λαβόντες κ. τ. λ. sagt? Was soll aber hieraus folgen? Justinus sagt ja nur, daß der Engel Gottes in der Vision den h. Geist darstelle. „Die Beziehung der Stelle auf Zach. 3. thut hier gar nichts zur Sache, beweist aber eher für, als gegen die Nothwendigkeit dieser Auslegung"[1]). Ein Theil dieser Vision wird offenbar allegorisch gedeutet. Der Hohepriester Josua ist, wie bereits angedeutet, seinem Namen nach ein Typus Christi, seinem Amte nach theils ein Typus des gekreuzigten Hohenpriesters Christi, theils aber auch der zu Priestern gewordenen Christen, seiner Person nach ein Typus der Christen. Alle Machtsprüche können einen so unsicheren Boden für dogmatische Schlüsse nicht verfestigen. Gesetzt aber, der Engel Gottes sei so eigentlich zu nehmen, wie der Teufel an dieser Stelle: so folgt doch nur daraus, daß unter dem Engel Gottes, welcher im A. T. vorkommt, der h. Geist zu verstehen sei. Nun ist bekannt, daß man diesen Engel von den Engeln in des Wortes eigentlichem Sinne unterscheiden muß, daß Justinus stehend in diesem Engel den Logos sieht. Selbst dann, wenn an dieser Stelle von jenem Bundesengel nicht die Rede wäre, wenn der h. Geist einfach Engel genannt würde, würde noch nichts folgen, da ja Justinus in dem Gebrauche dieses Wortes so weit und frei ist, daß er selbst die Propheten Engel nennt (dial. c. Tryph. c. 75.). Wir verlassen diese Erörterung über eine so völlig unbegründete Annahme mit dem Wunsche, daß es die letzte sein möge. — Bei Tatianus heißt sowohl Gott (or. c. Gr. c. 4.) als der Logos (c. 7.: πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός) Geist im Sinne von geistiger Persönlichkeit. Hiervon ist aber ein zwiefacher Begriff von Geist zu unterscheiden. Gott ist ein Geist — heißt es c. 4. — nicht der Geist, welcher die Materie durchzieht (οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης), sondern der Schöpfer alles Materiellen, der selbst immateriell ist. Wir sollen aus seinen Werken, die um unsertwillen gemacht sind, sein Wesen erkennen, aber diese Werke nicht göttlich

1) Neander a. a. O.

verehren. Denn der Geist, welcher die Materie durchzieht, ist geringer als der göttliche Geist (*τοῦ θειοτέρου πνεύματος*), welcher, mit unserer Seele vereint, nicht gleich zu achten ist dem vollkommenen Gott. Dieser göttliche Geist ist eben der h. Geist. Seinen persönlichen Unterschied von Gott sprechen noch zwei Stellen aus. Gott will in dem Menschen als seinem Tempel wohnen *διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος* (c. 15.). Diejenigen, welche der Weisheit gehorchten, zogen einen ihnen verwandten Geist an; diejenigen aber, welche der Weisheit nicht gehorchten und den Diener des leidenden Gottes (*διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ*) verschmähten, zeigten sich eher als Gottesstürmer, denn Gottesdiener. Dem Zusammenhange nach muß sich *διάκονον τοῦ π. θ.* auf den h. Geist, als den Geber der Weissagung beziehen. Diener des leidenden Gottes ist der h. Geist, nicht weil Christus durch sein Leiden uns die Mittheilung des h. Geistes verdient hat[1]) (denn es ist hier vom vorchristlichen Standpunkte die Rede), sondern als der große Prophet, der dem kommenden Heilande den Weg bahnt. Die Ausdrücke: *διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πν.* und: *διάκονον τ. π. θ.* erläutern sich gegenseitig. So nennt auch Tertullian den h. Geist dei villicus, Christi vicarius (de praescr. c. 23.). — Athenagoras bekennt sich zu dem Glauben an Vater, Sohn und Geist (leg. c. 10. 12. 24.). Diese sind eins *κατὰ δύναμιν* (c. 24.: *ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν*, c. 10.: — *τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν*). Das Wort *δύναμις* erscheint bei Athenagoras in Verbindung mit *πνεῦμα*. So nennt er c. 10. Gott *φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον*, c. 16. heißt es: *Πάντα γέ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.* Wenn nun Athenagoras in den angeführten Stellen das Prinzip der Einheit *δύναμις* nennt, so nennt er es c. 10. *πνεῦμα* (*ὄντος τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος*). Offenbar ist *δύναμις* der mehr abstrakte, *πνεῦμα* der mehr konkrete Ausdruck für göttliche Substanz. Bei dieser

1) Wie Möhler, Patrol. S. 263. erklärt.

Einheit nach der Substanz besteht aber ein Unterschied der drei Personen (c. 10. 12.: *διαίρεσις*) ihrer Stellung nach (c. 10.: *ἐν τῇ τάξει*). Von dem Logos haben wir schon gesprochen. Den h. Geist nennt nun Athenagoras an zwei Stellen (c. 10. 24.) einen Ausfluß aus Gott. Die erste Stelle lautet: *Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφώνουσιν προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.* Die zweite: — *καὶ ἀπόῤῥοια, ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς, τὸ πνεῦμα.* Nach diesem Ausdruck könnte es fast scheinen, als halte Athenagoras den h. Geist für eine bloße Kraft in Gott.[1]) Aber auch nur auf den ersten Blick. Gleich in der letzten Stelle nennt er vorher den Logos *νοῦς, λόγος, σοφία;* unmittelbar darauf die Engel *δυνάμεις*, den Teufel *δύναμιν ἀντίθεον*, ohne daß sich Jemand einen Schluß auf die Unpersönlichkeit der Bezeichneten erlauben wird. Auch in der ersten Stelle steht der h. Geist zwischen Vater und Sohn und den Engeln. Genau wie Justinus in der schon besprochenen Stelle ap. I. 6. will Athenagoras durch Aufzählung göttlicher Persönlichkeiten den Vorwurf des Atheismus so gründlich als möglich ablehnen. Wie konnte denn, wenn der h. Geist nur eine göttliche Kraft war, sein Unterschied von Vater und Sohn ein Gegenstand der Frage sein (c. 12.)? Wenn Athenagoras bei dem h. Geiste dieselbe Frage nach Einheit und Unterschied wie beim Sohne thut in den zusammenfassenden Worten: *τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις, καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός*: so kann hierüber kein Zweifel mehr walten, der persönlichen Attribute, welche er sonst dem h. Geiste beilegt, zu geschweigen.[2]) Athenagoras denkt sich den h. Geist als eine

1) So Ziegler, theol. Abh. S. 100., Lange, Dogmengesch. I. S. 213., Münscher, Handb. d. Dogmengesch. I. S. 403.

2) Schon Maranus p. 288.: Nec verendum est, ne haec a Sabellianis commentis non satis recedant. Idem enim hic (c. 10.) dicit de spiritu, quod antea de filio: quemadmodum filius ita progressus est ad mundi creationem, ut semper sit in patre; ita etiam de spiritu sentiendum docet. Gegen Lange, Ziegler, Münscher sehr gründlich Keil (Flatt's Magazin IV. S. 45 ff.).

Emanation aus Gott. Das Bild des Feuers (Just. dial. c. Tryph. c. 61. 128. Tat. or. c. Gr. c. 5.), das Bild des Sonnenstrahls (Just. dial. c. Tryph. c. 128.) war in dem Gesichtskreise des Athenagoras geläufig zur Veranschaulichung solcher Ideen. — Theophilus endlich bezeichnet zuerst das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist mit dem Worte *τριάς* in der bekannten Stelle ad Autol. II. 15.: *Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι τῶν φωστήρων γεγονυῖαι, τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.* Hier ist ohne Zweifel *σοφία*, was sonst der h. Geist ist.[1]) So steht *σοφία* auch II. 10.: *Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιαθέτον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.* Gleich darauf: *Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο· ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρῶν αὐτῷ.* Besonders belegend ist die Stelle I. 7.: . . . . *τίς ἐστιν ὁ ἰατρός? ὁ θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας, ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν* (Psalm 33, 6.). Wenn nun Theophilus II. 18. sagt: *Οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκεν, ποιήσωμεν* (1 Mos. 1, 26.), *ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ*, so erhellt hieraus zugleich die Persönlichkeit der Weisheit. Nach der angeführten Stelle II. 10. dachte sich Theophilus die Weisheit als eine Geburt Gottes. So heißt es denn I. 3.: *σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω.* Wie der Logos seinen Wesensgrund in der Intelligenz Gottes hat, so diese dritte Person. Stellen also, in welchen die Weisheit als göttliche Eigenschaft vorkommt (I. 7. II. 15. 16. 17.), können jenes unzweifelhafte Resultat nicht gefährden. An einigen Stellen kann es fraglich sein, ob die Weisheit als Eigenschaft oder als Person gemeint sei.[2]) Auch das kann nicht dagegen angeführt

1) Der Einfall Ziegler's (in d. angef. Abh. S. 113.), daß diese Stelle ein Einschiebsel sei, verdient keine Beachtung.

2) In der Stelle II. 38.: *ταῦτα πάντα συνήσει πᾶς ὁ ζητῶν*

werden, daß den Funktionen nach kein rechter Unterschied zwischen Logos und Weisheit erhellen will. Der Logos wird Weisheit genannt (II. 10. 22.); er ist das Prinzip der Inspiration (II. 10.). Es scheint, als ob Theophilus die dritte Person in der Gottheit *σοφία* nenne nach ihrem überweltlichen Verhältnisse, *πνεῦμα* nach ihrem inweltlichen, besonders als die beseelende Kraft der Propheten (I. 14. II. 9. 30. 33. 35. III. 12.). Gott selbst ist *πνεῦμα* (I. 3.). Sein Geist ist der Lebensquell der Schöpfung. Er hat — heißt es I. 7. — die Erde gegründet auf Wasser und verleiht ihr den sie nährenden Geist. Sein Geist belebt das All: zöge er seinen Geist an sich, so würde das All vergehen. Ihn, dessen Geist du athmest, kennst du nicht. Verspotte nicht, sagt Theophilus an einer andern Stelle (I. 9.), den Namen der Christen, welcher Gesalbte bedeutet. Was unter dem Himmel ist, ist ja gesalbt mit Licht und Geist: willst du nicht gesalbt werden mit dem Oele Gottes? Wie ein Granatapfel — heißt es I. 5. — eine Schale hat, die ihn umschließt, inwendig aber Kammern und Zellen, welche durch Häute geschieden werden, und darinnen viele Kerne: so wird die ganze Schöpfung von dem Geiste Gottes umschlossen, und der umschließende Geist sammt der Schöpfung wird von der Hand Gottes umfaßt. In seiner allegorischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte II. 13. sagt Theophilus: der Geist, welcher über den Wassern schwebte, ist der, welchen Gott der Schöpfung zur Belebung gegeben hat, wie dem Menschen die Seele, indem er das Zarte zu dem Zarten fügte. Denn zart ist der Geist und zart ist das Wasser, damit der Geist das Wasser ernähre, das Wasser aber mit dem Geiste die Schöpfung ernähre, welche er allenthalben durchzieht (*διϊκνούμενον πανταχόσε*). Der eine

τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. würden wir uns für die Eigenschaft entscheiden. Man würde III. 15.: — *λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει, ζωὴ βραβεύει, θεὸς βασιλεύει*, wegen des vorausgehenden *λόγος ἅγιος* und des bald nachfolgenden *θεὸς*, sich für die Person der Weisheit entscheiden, wenn nicht *ζωή* folgte. Mit Wahrscheinlichkeit sieht man II. 9., wo es heißt, daß die Propheten vermittelst der Weisheit (*χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον*) die Wahrheit verkündet haben, die Person der Weisheit.

Geist nun, welcher des Lichtes Stelle vertrat, war in der Mitte zwischen Wasser und Himmel, damit gewissermaßen die Finsterniß dem Himmel sich nicht nahe, welcher Gott näher ist, bevor Gott sprach: es werde Licht! Demselben Begriffe begegnen wir bei Justinus (**dial. c. Tryph. c. 6.**). Die Seele, argumentirt jener Greis am Meeresstrande, lebt. Sie ist aber nicht selbst das Leben, sondern hat nur Antheil am Leben. Solchen hat sie durch Gottes Willen (Vgl. **Iren. II. 34, 4.**). Will Gott nicht mehr, daß sie lebe, so verliert sie jenen Antheil. Denn sie ist nicht ihres Lebens eigener Grund wie Gott. Wenn die Seele nicht mehr sein soll, weicht von ihr der Lebensgeist (*τὸ ζωτικὸν πνεῦμα*) und sie geht dahin zurück, wovon sie genommen ist. Den Begriff dieses Lebensgeistes zogen die Apologeten, wie die Aussprüche in der letzten Stelle schon beweisen, aus dem A. T. (Vgl. S. 14. bes. Anm. 3.). Indeß war er ihnen auch aus der griechischen Philosophie geläufig, wie Theophilus (**ad Autol. II. 4.**) und Athenagoras (**leg. c. 6.**) selbst bezeugen. Nach der Art und Weise, wie Theophilus a. a. O. und **II. 13.** von dieser Weltseele spricht, kann er sie unmöglich mit dem h. Geiste identificirt haben. Auch bei Justinus kann nicht wohl daran gedacht werden. Entschieden macht Tatianus in der bereits angeführten Stelle **or. c. Gr. c. 4.** einen Unterschied. Es nähern sich beide Begriffe bei Athenagoras (**leg. c. 5. 6.**): *Οὗ οὖν τὰ ποιήματα, καὶ ὑφ' οὗ τῷ πνεύματι ἡνιοχεῖται, τοῦτον κατελαμβάνετο εἶναι θεόν κ. τ. λ.* und: *Οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι, ὑφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τοῦτον εἰδότες καὶ κρατοῦντες θεόν.* Der Geist, von dem hier die Rede ist, ist nicht von Gott geschiedene Person. Daß aber eben der Geist, in dem die Welt verfasset ist, als Lebenselement Gottes bestimmt ist, ist eine Annäherung.

Nach dem Erörterten haben die Apologeten unwidersprechlich den h. Geist als die dritte Person in der Gottheit anerkannt. Eine andere Frage ist aber, ob sie die trinitarische Stellung des h. Geistes eben so wissenschaftlich vermittelt haben, als die des Logos. Diese Frage kann nur verneinend beantwortet werden. Ihre Konstruktion

des göttlichen Lebens- und Offenbarungsprozesses ist nur für den Logos angelegt. Es will dem h. Geiste kein rechter Raum bleiben. Nur so viel ist sicher, daß ihnen der h. Geist noch eine Stufe entfernter von Gott steht als der Logos. Es finden sich daher Stellen, die den h. Geist sehr nahe an das Kreatürliche rücken. Bei Justinus und Tatianus zeigt sich gar kein Versuch, sein genetisches Verhältniß zu Gott zu bestimmen. Athenagoras faßt ihn, wie wir sahen, als Ausfluß aus Gott, Theophilus als Geburt. Dieß sind aber ganz unvermittelte Andeutungen.

Eben so steht der h. Geist in seinen ökonomischen Funktionen zurück vor dem Logos. Noch am meisten kommt er als Geist des Amtes in Betracht. Es tritt hier besonders das Amt der Inspiration hervor, von welchem wir schon gesprochen haben. Wie die Apologeten nach ihrer Bildung und Richtung hierauf Nachdruck legen mußten, so konnten sie auch hiefür in der Heidenwelt überhaupt, in ihrem offenbarungsbedürftigen Zeitalter besonders noch am meisten auf Verständniß rechnen. Daher heißt der h. Geist stehend bei ihnen *τὸ πνεῦμα προφητικόν*. Indeß auch nach dieser Seite sucht Justinus dem Verständnisse der Griechen mit Umschreibungen zu Hilfe zu kommen (coh. ad Gr. c. 32.: *ἡ ἄνωθεν παρὰ θεοῦ κατιοῦσα ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας δωρεά, ἣν πνεῦμα ἅγιον ὀνομάζουσιν οἱ ἱεροὶ προφῆται.*). Heiden gegenüber nennt er den h. Geist öfter *τὸ πνεῦμα προφητικόν*, Juden gegenüber mit dem gewöhnlichen Namen *τὸ ἅγιον πνεῦμα.*[1]) Ueberhaupt leitet der h. Geist im A. T. die Sachen des Reiches. Er salbt die Könige (dial. c. Tryph. c. 52.). Von ihm gehen die Gaben aus, welche im A. T. vereinzelt walten. Salomo hatte den Geist der Weisheit, den Geist der Erkenntniß und des Rathes Daniel, der Kraft und Frömmigkeit Moses, der Furcht Elias,

1) Semisch II. S. 332.: Der Ausdruck *πνεῦμα προφητικόν* kommt in der Apologie 22 Male, hingegen im Dialoge nur 9 Male vor. Der Name *πνεῦμα ἅγιον* ist im Dialoge 28 Male, hingegen in der Apologie blos 4 Male (und zwar 2 Male bei Anführung der Tauffermel und 2 Male bei Aufführung der trinitarischen Subjekte) gebraucht.

der Anschauung Jesaias; und Andere haben auf gleiche Weise entweder eine oder einige solcher Kräfte, wie Jeremias und die Zwölfe und David und die Uebrigen, welche Propheten gewesen sind (dial. c. Tryph. c. 87.). Diese Gaben kamen nun vereint über Christus, um in ihm ihr Ziel und ihre Ruhe zu finden. Man wende nicht ein, daß hierdurch die vor- und überweltliche Würde des Herrn gefährdet werde. Er bedurfte für seine Person dieser Gaben nicht. Diese Gaben bedurften aber seiner Person, um in derselben ihre Erfüllung zu finden. Mit Johannes schließt das Reich alten Bundes ab (vgl. dial. c. Tryph. c. 51.). Alle Kräfte des h. Geistes konzentriren sich in Christo, um nun von ihm über die Gläubigen auszugehen (Vgl. c. 88. S. oben.). So heißt denn nun der h. Geist der Geist Christi. Alle Gaben des Geistes sind nun an seine Kirche gebunden. Unter den Juden stehen keine Propheten mehr auf (c. 87.). Als Logos bedurfte Christus der Geistestaufe nicht, sondern nur als Mensch und um der Menschheit willen, um sich ihr als Messias zu bewähren (c. 88.). In den Gnadengaben der Gemeinde lebt also sein Amtsgeist fort. — Daß der göttliche Geist als Geist des Lebens den Griechen ungeläufig gewesen sei, bezeugt Justinus (coh. c. 32.). Plato, sagt er, fürchtend, die Gabe Gottes h. Geist zu nennen, um nicht in seiner Abhängigkeit von den Propheten als ein Feind der Griechen zu erscheinen, bekennt zwar, daß sie von oben komme, nennt sie aber nicht h. Geist, sondern Tugend. Wenn Plato sagt, daß die Tugend nicht Resultat der Naturanlage oder der Lehre sei, sondern göttliche Gabe (Meno p. 99.), so hat er offenbar, was er von den Propheten über den h. Geist gelernt hatte, auf die Tugend übertragen. Wie die Propheten den einen Geist in sieben Geisteskräfte zerlegen, so theilt Plato die eine Tugend in vier Tugenden. So kommt denn auch bei den Apologeten nach ihrer griechisch-philosophischen Bildung diese Seite des h. Geistes nicht zu ihrem Rechte. Ihrer Grundansicht gemäß ist das Vernünftige im Menschen sein Höchstes. Was ist der Mensch, fragt Justinus (de resurr. c. 8.), als ein aus Leib und Seele bestehendes vernünftiges Wesen? (Vgl. ap. I. 28. II. 6. 14. dial. c. Tryph. c. 93. 141.). Athenagoras setzt das Ebenbild

Gottes im Menschen in die Vernunft (de resurr. c. 12. leg. c. 25. 27.), das Ziel der Menschheit, wie schon belegt, in die Erkenntniß der Wahrheit. Kein anderes Ziel kennt Theophilus. Die himmlische Ergänzung, welche die Seele in ihrem Streben nach Gotterkenntniß findet, geht daher wesentlich von dem Prinzipe der Wahrheit, der persönlichen Vernunft Gottes, dem Logos aus. Justinus hat nicht das logische Vermögen im Menschen, wie gewöhnlich angenommen wird, für einen Ausfluß Gottes genommen. Die dafür angeführten Stellen bezeichnen entweder nicht seine Meinung (wie de resurr. c. 8. dial. c. Tryph. c. 4.) oder betreffen das Verhältniß des Menschen zu dem göttlichen Lebensgeiste (dial. c. Tryph. c. 6. 40.). Es ist aber seine Ueberzeugung, daß in der Nacht des Heidenthums die Weisen nicht aus ihrem menschlichen Mittel die Wahrheit finden konnten (coh. c. 5. 8.), sondern nur entweder durch Aneignung der prophetischen Offenbarung oder vermittelst des *λόγος σπερματικός* (ap. II. 8. 10. bes. 13. I. 46. Vgl. 60.). Daß auch die cohortatio ad Graecos diese letztere Vorstellung habe, ist genügend dargethan worden.[1]) Wie Justinus die Juden dadurch zu Christo führen will, daß er den Prophetengeist als ein für immer an ihn geknüpftes Lehn darstellt, so die Griechen durch den Beweis, daß die Vernunft, der ihre Weisen gedient haben, nur ein Ausfluß sei der absoluten Vernunft, die in Christo erschienen. Athenagoras erkennt in den Philosophen einen höheren göttlichen Keim in etwas schwebenden Worten (leg. c. 7.: *κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς*) an. Eine eigenthümliche Stellung nimmt in diesem Punkte Tatianus ein. Ihm besteht der Mensch aus drei Theilen: Leib, Seele, Geist. Die Seele ist die Einheit des Leibes, wie der Leib der Träger der Seele (or. c. Gr. c. 15.: *δεσμὸς τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ*. Ueber den stoischen Ursprung des Wortes *σχετική* Ritter, Gesch. d. Phil. V. S. 337.). Nach der Vielheit der Beziehungen, in welche die Seele durch den Körper gebracht wird, ist sie nicht eintheilig, sondern

1) Otto, de Just. M. vita etc. p. 40 sq. Semisch I. S. 128 ff.

vieltheilig (l. l.: *πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής*), ein zusammengesetztes Wesen (*συνθετή*).[1]) Die Seele ist nun ihrer Natur nach sterblich (c. 13.: *οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ.*). Von dieser niederen Seele muß die höhere unterschieden werden, das Bild Gottes im Menschen, wie von dem Geiste der Materie der höhere Gottesgeist, welcher Alles durchdringt (c. 12.). In dem Menschen konzentriren sich diese beiden Weltgeister. Der Mensch soll ein Tempel des göttlichen Geistes sein (c. 15.: *τὸ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος, εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾖ, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος.*). Nach dieser Idee bildete der Logos den Menschen (c. 7.). Wie Gott unsterblich ist, so soll auch der Mensch unsterblich sein (l. l.). Die Seele, an sich sterblich, wird unsterblich durch Theilnahme an dem göttlichen Geiste (c. 13.). Doch setzt Tatianus das Bild Gottes nicht in die Unsterblichkeit allein, sondern auch in die Vernunft (c. 13. 15.). Diese innige Verbindung der Seele mit dem Gottesgeiste bestand von Anfang an (c. 7. 13.). Aber nur Gott hat das Gute zum nothwendigen Inhalt seiner Freiheit (c. 7.). In der Freiheit hatte der Mensch die Möglichkeit, sich von dem göttlichen Willen loszureißen, somit dem h. Geiste in ihm zu widerstreben (l. l.). Diese Freiheit brachte den Menschen zum Falle (c. 11.: *ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον*). Durch seine Sünde bewirkte der Mensch, daß sich der göttliche Geist von ihm zurückzog (c. 7. 13. 18. 20.). So war der Mensch sterblich, der Gemeinschaft mit Gott beraubt, der Unwissenheit preisgegeben (c. 13.), der Sklave der Sünde (c. 11.). Das Heidenthum ging Hand in Hand mit dem Falle des Menschen. Doch hat der Mensch in diesem Zustande seine Freiheit nicht verloren. Der von der Sünde Besiegte kann wieder Sieger werden (c. 15.), der vom Geiste Entblößte kann zur alten Einheit mit Gott zurückstreben (c. 20.). Nicht ganz hat sich der göttliche Geist dem Menschengeschlechte entzogen. Noch besitzt die Seele einen Funken jener göttlichen Kraft (c. 13.: *ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς*

1) Daniel, Tatian S. 202. Vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. V. S. 338.

δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη). Diesen Funken kann die freie Entscheidung des Willens für das Gute zur Flamme anfachen. Wir müssen was wir verloren haben wieder suchen und die Seele mit dem h. Geiste vereinen und das Band mit Gott wiederherstellen (c. 15.). Nicht in Allen wohnt der h. Geist, sondern nur in einigen Gerechten, mit deren Seele vereint er den übrigen Seelen das Verborgene durch Weissagung erschließt (c. 13.). Wenn offenbar das Zurücktreten des h. Geistes als sittlicher Lebenskraft bei den übrigen Apologeten mit dem einseitigen Betonen der Erkenntniß im Christenthum zusammenhängt, so könnte man die hohe Bedeutung, welche Tatianus dem h. Geiste in jenem Sinne beilegt, aus der sittlichen Energie, von welcher die Rede gegen die Griechen (er rügt ganz besonders die sittlichen Gebrechen des Heidenthums, er hebt die sittliche Kraft des Christenthums hervor c. 11.) zeugt, zu erklären versucht sein. Zunächst steht nun für *πνεῦμα ἅγιον* in diesem Sinne auch *ὁ λόγος.*[1]) Fragen wir nun näher, worin dieß Leben im h. Geiste bestehe, so tritt uns allenthalben die Antwort entgegen: In der Erkenntniß. Wenn sonst der Grund des Todes in der Trennung des h. Geistes von dem Menschen gefunden wird, so heißt es c. 13.: *Θνήσκει γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος, μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν . . . . . πάλιν τε οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. Ζῇθι τῷ θεῷ*, heißt es c. 11., *διὰ τῆς ἑαυτοῦ* (offenbar mit Maranus *αὐτοῦ* zu lesen) *καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παραιτούμενος.* Die Seelen, welche der Weisheit gehorchen, ziehen den verwandten Geist an (c. 13.). Verachtet den Tod, ermahnet Tatianus die Griechen c. 19., um der Erkenntniß Gottes willen. Kurz, in der Vernunft liegt das Wesen, die Gottverwandtschaft, das Ziel des Menschen (c. 15.). Es erhellt, daß der Unterschied des Tatianus von den übrigen

1) Keil, opusc. acad. p. 621. Von den beiden Stellen, die Keil anführt, gehört nur eine hieher, nämlich c. 13. In der anderen c. 7. hat sich Keil wahrscheinlich durch Maranus täuschen lassen, in der *μοῖρα* eine particula *λόγου* zu finden. Uebersehen ist c. 7.: *τότε ἡ τοῦ λόγου δύναμις . . . τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης παρῃτήσατο.*

Apologeten in diesem Punkte ein rein formaler ist. Was die übrigen Apologeten der Hauptsache nach dem kreatürlichen Geiste, nur der Spitze nach dem einwohnenden Gottesgeiste zuschreiben, vindicirt Tatianus dem letzteren allein.[1]) Bei diesem Zurücktreten des sittlichen Bewußtseins in den Apologeten darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir pelagianischen Begriffen von dem Falle und der Freiheit des Menschen begegnen. Mit Recht sucht man für diese der griechischen Kirche im Allgemeinen zukommende Auffassung auch einen allgemeinen Grund und findet eine Nachwirkung der altklassischen Ansicht vom Menschen.[2]) In dem Glauben an Christum wird daher der Begriff der Versöhnung in Schatten gestellt von dem Begriffe der Aneignung der Wahrheit.[3]) Nur an zwei schon besprochenen Stellen schreibt Justinus das neue sittliche Leben im Menschen dem h. Geiste zu (**dial. c. Tryph. c. 116. coh. c. 32.**). Sonst ist ihm der Logos der Quell desselben. Bei Tatianus, Athenagoras, Theophilus, so haben wir uns überzeugt, ist Wesen und Ziel dieses neuen Lebens die Erkenntniß Gottes. In dem Ausspruche des Justinus **ap. II. 10.**: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι*, liegt der Schlüssel zum Lehrbegriffe der griechischen Apologeten. Ausgegangen von dem Streben nach Wahrheit, finden sie im Chri-

1) Seltsame Konsequenzen zieht Ritter S. **340** ff. dem Tatianus von der besprochenen Ansicht aus. „Diese Lehre ist die scharf und ohne Rückhalt ausgesprochene Formel der Parteisucht, welche von den übrigen Menschen sich absondert und nichts mit ihnen gemein haben mag, als nur eine Handhabe, um sie möglicher Weise noch zur Partei herüberzuziehen.“ Man glaubt einen Planck pragmatischen Andenkens zu hören. — Bei aller dieser Absonderung sei er doch gerade durch diese Meinung in die innigste Verwandtschaft mit der griechischen Philosophie gekommen. Dieser göttliche Geist sei ganz die thätige Vernunft der griechischen Philosophen, besonders des Aristoteles. Noch allgemeiner betrachtet, liege hier ein ähnliches Prinzip vor als das, welches die Griechen von den Barbaren getrennt habe. — Mit Parallelen dieser Art kann man freilich aus Allem Alles machen.

2) Daniel, Tatian S. **200**.

3) Semisch **II.** S. **421**. Vgl. S. **453**.

stenthum die volle Befriedigung, weil in ihm die göttliche Vernunft, der Logos, inkarnirt erschienen ist.[1]) Ist dieß das Wesen des Christenthums, so mögen die Freunde der Wahrheit in der alten Welt Christen genannt werden (ap. I. 46. II. 10. 13.). Was endlich die alte Streitfrage über die Philosophie der Apologeten betrifft, so haben offenbar die geirrt, welche ohne Weiteres alle spekulativen Sätze aus dem Platonismus hergeleitet haben. Allein auch die scheinen sich uns zu leicht mit dieser Frage auseinander gesetzt zu haben, welche, wo nicht handgreifliche Belegstellen bei Plato sich finden, verneinend abschließen. Zwischen dem Entweder — Oder, das man von letzterer Seite her stellt, giebt es noch ein Mittleres: Motive. Ohne Zweifel macht sich der philosophische Standpunkt der Apologeten sowohl in der Gesammtauffassung des Christenthums als in dem eigenthümlichen Ausbau einzelner Lehren geltend. Für Belege im Einzelnen ist der Platonismus jener Zeit noch viel zu wenig benutzt.

8. Wir wenden uns zu den drei Repräsentanten der abendländischen Kirche des ersten Zeitalters, Irenäus, Tertullianus, Cyprianus. Diese Kirchenlehrer gehen in ihrer Lehre vom h. Geiste von der Glaubensregel aus. Irenäus sagt, daß die Kirche einstimmig den apostolischen Glauben bekenne an einen Gott, den allmächtigen Weltherrn, an einen Jesum Christum, der um unsers Heils willen Fleisch geworden, und an den h. Geist, der durch die Propheten die Ankunft Christi im Fleische geweissagt habe (adv. haer. I. 10, 1.).[2]) Von den drei Formeln, welche Tertullianus anführt, übergeht die erste den h. Geist (de virg. vel. c. 1.), wogegen die zweite (adv. Prax. c. 2.) schließt: Qui (Chri-

1) Tatianus sucht or. c. Gr. c. 5. die weltvermittelnde und die gottoffenbarende Thätigkeit des Logos spekulativ zu vermitteln. Das Wort, welches im Anfang die Materie wiedergeboren hat, soll als Wort der Predigt uns zur Erkenntniß der Wahrheit wiedergebären.

2) Hahn, Bibliothek der Symbole S. 63. So erwähnt auch das Bekenntniß V. 20, 1. des h. Geistes. Vgl. auch V. 18, 2. Dagegen sagt die zweite Formel bei Hahn nichts vom h. Geiste.

stus) exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem, filium et spiritum sanctum; die dritte (de praescr. haer. c. 13.) von dem Sohne sagt: — id verbum, filium ejus appellatum, in nomine dei vere visum patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum egisse Jesum Christum ....., misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat.[1]) Von dem Taufbekenntnisse sagt Tertullianus (de bapt. c. 6.): „Vergebung der Sünde empfängt in der Taufe der Glaube, welcher in dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste versiegelt ist. Wenn auf drei Zeugen jedes Wort steht, um wie viel mehr, da wir in den Schiedsrichtern unseres Glaubens auch die Bürgen des Heils haben, wird zur Bürgschaft unserer Hoffnung die Zahl der göttlichen Persönlichkeiten ausreichen. Wenn unter Dreien das Zeugniß des Glaubens und die Bürgschaft des Heils versichert werden, dann muß nothwendiger Weise auch der Kirche Erwähnung geschehen, weil, wo Drei d. h. Vater, Sohn und Geist sind, dort die Kirche ist, welche der Leib der Dreien ist" (Vgl. den unten zu erläuternden Ausspruch de pudic. c. 21.). Bei Cyprianus wird das Taufbekenntniß zu dem Vater, dem Sohne und dem h. Geiste zuerst symbolum[2]) genannt (ep. 69. opp. ed. Fell. Brem. 1690. p. 183.).

Es fragt sich nun, in welcher Weise sich diese Kirchenlehrer das Verhältniß des h. Geistes zu Vater und Sohn gedacht haben. Seinen Gottesbegriff entwickelt Irenäus im steten Gegensatze zu dem gnostischen. Er zeigt, wie die hochfahrende Weisheit der Gnostiker, bei näherer Betrachtung eine kümmerliche Zusammenstellung von Elementen aus allen Philosophemen, eine wiederbelebte Theogonie und Mythologie (adv. haer. II. 13, 1.), immer in das Gegentheil dessen gerathe, was sie eigentlich in ihrem verwegenen Streben nach Auslichtung der göttlichen Geheimnisse fortsetzen wolle. Bei aller

1) Hahn S. 68. Vgl. adv. Prax. c. 29. und 31., wo im Anschlusse an die Glaubensregel des h. Geistes Erwähnung geschieht.
2) Vgl. Hahn in seinen Annalen 1843. H. 1. S. 39.

Uebergeistigkeit setze sie, wie die alten Dichter, rein menschliche Zustände in das Göttliche, so daß sich wohl Jeder von ihnen für besser halten müßte, als ihr Demiurg ausgefallen sei. Jener Urgrund, doch aus der Forderung eines Unendlichen hervorgegangen, sei in der That ein, weil vom Pleroma umgrenzter, endlicher Gott, ein Unendlicher, welcher trotz der Uebergangswelt der Aeonen der letzte Grund aller Endlichkeit in der Welt sei, die sie doch so absichtlich von ihm fern halten möchten (II. 8, 1. u. a.). Die Eigenschaften, welche die Gnostiker als besondere Hypostasen aus Gott in zeitlicher Aufeinanderfolge emaniren lassen, sind in lebendiger, ewiger Totalität in Gott gegeben. Gott ist Geist (II. 23, 4.), Logos (II. 28, 4. 5.), Weisheit (IV. 38, 3.). Geist ist er seinem Wesen nach (spiritale ejus); Logos als Intelligenz (II. 28, 5.: Cogitatio ejus logos et logos mens et omnia concludens mens ipse est pater); seine Weisheit zeigt Gott in der harmonischen Gestaltung des Weltalls nach Zwecken (IV. 38, 3.). Aus seinem Wesen ist der Sohn hervorgegangen (prolatus est), geboren worden. Niemand aber vermesse sich, diese Erzeugung erklären zu wollen. Analogien physischer Art sind unzureichend und unwürdig (II. 16, 1.). Mit dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum menschlichen Worte darf man nicht glauben das Verhältniß des Vaters zum Sohne gefaßt zu haben (II. 13, 8.). Bei Irenäus ist die Zeugung des Sohnes nicht der Uebergang zur Weltschöpfung. Vor aller Zeit war der Sohn beim Vater (II. 30, 9. 25, 8. IV. 19, 3. u. a.). Weder der Welt, noch der Menschheit bedurfte Gott (IV. 13, 4.). Nur des Sohnes bedurfte er zu seiner Verklärung (IV. 14, 1.). Wie der Sohn ist auch der h. Geist vor Schöpfung der Welt beim Vater (IV. 19, 3.). Im Zeitalter der Aufklärung machte sich die Meinung geltend, der h. Geist sei bei Irenäus nur eine göttliche Eigenschaft oder Kraft.[1]) Man berief sich besonders auf die

1) Souverain, Platonismus der Kirchenväter S. 334. Lange, Dogmengesch. I. S. 309. Ziegler a. a. O. S. 106.: „Es ist wohl soviel ausgemacht, daß Irenäus nach der Idee seines Zeitalters den h. Geist für eine Kraft oder Figuration hielt, oder nur für Wahrheit und ihn, wie Tatian, σοφία

abstrakten Aussprüche für denselben. Er heißt stehend die Weisheit (III. 25, 1. IV. 7, 4. 20, 1. Vgl. II. 13, 3.), die Hand Gottes (praef. ad IV. IV. 20, 1. V. 1, 3. 6, 1. 28, 4.). Auch ministerium steht von ihm (IV. 7, 4.). Allein dasselbe Argument fordert auch die Unpersönlichkeit des Logos, auf welchen das Wort ministerium nicht minder geht, welcher ebenfalls Hand Gottes heißt (V. 15, 2.), welcher, wo sapientia vom h. Geiste steht, in der Regel verbum genannt wird. Die Persönlichkeit des Logos unterliegt aber bei Irenäus keinem Zweifel.[1]) Jeden Einwand schlägt die Stelle IV. 20, 1. nieder: Adest ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur: faciamus hominem etc. Wir enthalten uns daher weiterer Gegenbemerkungen. Diese Wahrheit aber hat diese Meinung, daß der Person des h. Geistes eine Wesensbestimmtheit in Gott zu Grunde liegt. Dieß spricht die Stelle II. 30, 9.: — qui fecit per semetipsum, hoc est per verbum et sapientiam suam, coelum et terram, klar aus. Der h. Geist ist wie der Logos ein Ausfluß der göttlichen Intelligenz. Während aber der Logos eine Geburt aus Gott genannt wird, heißt der h. Geist die Gestaltung Gottes: Ministrat ei ad omnia sua progenies et figuratio, id est filius et spiritus sanctus, verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.[2]) Vor Weltbeginn war, wie wir sahen, der h. Geist

nannte." Der Hochmuth der Aufklärung, mit dem Ziegler den Irenäus für einen Mann erklärt, der mehr guten Willen als Verstand gehabt habe, verdient die Gegenbemerkung, daß Ziegler nur in einem Satze über ihn fast eben so viel Absurditäten als Worte gesagt hat.

1) Vgl. Duncker, d. h. Irenäus Christologie S. 40 ff. Dorner II. S. 469 ff.

2) IV. 7, 4. Nach aller Wahrscheinlichkeit hat Irenäus nicht σχηματισμός geschrieben, wie Ziegler u. A. annehmen, sondern μόρφωσις, wie I. 1, 1., wo es von dem ersten Aeonenpaar bei Valentin heißt: καὶ ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος (Vgl. Tertull. adv. Valent. c. 7.), und I. 2, 5., wo von dem Logos Valentin's gesagt wird, daß er das Prinzip des Zeugens und Gestaltens aus und in Gott sei (τῆς γενέσεως αὐτοῦ καὶ μορφώσεως), der Be-

schon aus Gott hervorgegangen. Wie der Logos ist er Gottes Werkzeug bei der Schöpfung. Wenn der Vater der letzt beschließende Grund der Welt ist, so ist der Sohn der vermittelnde, der h. Geist der immanente (IV. 38, 3. V. 18, 2.). Von ihm muß aber der Lebensgeist in der Schöpfung wohl unterschieden werden (V. 12, 2.: *Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς — καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν*). Diesen Unterschied knüpft Irenäus an den Ausspruch des Jesaias 42, 5.: *ὁ διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ᾽ αὐτῆς καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν*. Den Lebensgeist hat jedes Volk, den h. Geist aber nur die, welche die Erde d. h. die irdischen Lüste mit Füßen treten. Wenn Jesaias sagt 57, 16: *Πνεῦμα γὰρ ἀπ᾽ ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα*, so überträgt er den Geist, welcher in den letzten Tagen über das Menschengeschlecht wird ausgegossen werden, Gott, den Lebensgeist aber der ganzen Schöpfung. Denn wohl unterschieden ist das Geschöpf vom Schöpfer. Der Lebensgeist ist vergänglich, der Geist Gottes ewig. Genau so unterscheidet Tertullianus (adv. Hermogenem. c. 32.): De spiritu aeque Amos (4, 13.): qui solidat tonitruum et condit spiritum et annunciat in homines Christum suum, eum spiritum conditum ostendens, qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et afflator et animator universitatis, non, ut quidam putant, ipsum deum significari spiritum, quia deus spiritus. Neque enim aquae dominum sustinere sufficerent, sed eum spiritum dicit, de quo etiam venti constiterunt, ut ait per Jesaiam (57, 16.):

griff Gottes. Prinzip der Gestaltung nach außen bedeutet figuratio II. 16, 2—4., ebenfalls in Valentin's Sinne gebraucht. Wie I. 2, 5. *γένεσις* und *μόρφωσις*, stehen an unserer Stelle progenies und figuratio neben einander. Es würden sich also hier zwei Begriffe durchdringen. Einmal ist der h. Geist ein Bild Gottes, dann das Prinzip der Gestaltung in der Welt, gewissermaßen die Urform der Schöpfungsformen. Massuet I. p. 236. hält sich nur an den ersten Begriff, erklärt aber den h. Geist nicht für ein Bild Gottes, sondern für ein Bild des Sohnes, wofür im Texte nichts spricht. Den zweiten Begriff heben Baur, Dreieinigk. I. S. 174. (Vgl. desselben Lehre von der Versöhnung S. 41.) und Dorner II. S. 493. hervor.

quia spiritus a me exivit et flatum omnem ego feci. Dieselbe seltsame Erklärung von Jes. 42, 5. hat Tertullianus de anima c. 11. Indeß ist Irenäus in der Unterscheidung dieses Lebensgeistes von dem göttlichen nicht ganz sicher. In der bekannten Stelle über das Abendmahl (V. 2, 2.: *Καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου, κλιθὲν εἰς τὴν γῆν, τῷ ἰδίῳ καιρῷ καρποφόρησε καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου — — ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων κ. τ. λ.*) ist der die Natur belebende Geist der Geist Gottes. An zwei Stellen (IV. 18, 4. III. 11, 8.) erscheint der Logos als dieser Lebensgeist der Schöpfung. Wie in der Schöpfung, so auch im Reiche Gottes ist der h. Geist das immanente Prinzip. Die Beziehung des h. Geistes zu Schöpfung und Erlösung ist zusammengefaßt in der Stelle V. 18, 2.: Pater enim conditionem simul et verbum suum portans, et verbum portatum a patre praestat spiritum sanctum omnibus, quemadmodum vult pater: quibusdam quidem secundum conditionem, quod est factum: quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex deo, quod est generatio. Et sic unus deus ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem pater et ipse est caput Christi: per omnia autem verbum, et ipse est caput ecclesiae: in omnibus autem nobis spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat dominus in se recte credentibus etc. Es ist hier zugleich die Unterordnung des Sohnes, das Vermitteltsein des h. Geistes durch den Sohn, somit die dritte Stelle des h. Geistes klar ausgesprochen. Die Bedeutung des h. Geistes in der Dreieinigkeit tritt bei Irenäus schon mehr hervor als bei den apostolischen Vätern und Apologeten, im Ganzen freilich zurück vor der des Sohnes. Der Grund liegt nicht bloß in dem polemischen Interesse des Irenäus, den Gnostikern gegenüber, sondern in der Anschauungsweise der ganzen ersten Kirche.[1]) — Seine Trinitätslehre hat Tertullianus im

1) Schon die Magdeburger Centurien (cent. II. p. 40.) schrieben: In Irenaeo solo hoc mirari possis, quod spiritum s. nunquam quidem expresse videtur vocare deum: etiamsi ei operum

Kampfe gegen den Monarchianer Praxeas entwickelt. Die Leidenschaftlichkeit, mit welcher Tertullianus gegen diesen ankämpft, muß man sich unter Anderem auch daraus erklären, daß ihm in Praxeas ein Geist entgegentrat, den er in sich selbst noch nicht überwunden hatte. Es erhellt dieß aus so mancher bedeutsamen Concession, die Tertullianus ihm macht. Einherrschaft (monarchia) ist das Schlagwort dieser Leute (c. 3.). Tertullianus gesteht nun die Priorität der Einheit Gottes sowohl in der Entwickelung der Offenbarung als in der inneren Genesis des göttlichen Wesens selbst zu. Was die erstere betrifft, so sagt er c. 13.: „Niemand außer der alleinige Gott und Herr wurde gepredigt und es mußte kommen, daß selbst der Vater herabgestiegen zu sein schien, weil man ja nur von einem Gott und einem Herrn las und der Unterschied im göttlichen Wesen (oeconomia) noch im Schatten stand. Als nun Christus kam, und erkannt wurde als der, welcher mit dem h. Geiste eine Mehrheit in die Gottheit bringt, hob man doch die Einheit des göttlichen Namens hervor (redactum est jam nomen dei et domini in

divinorum potentiam, ut creationis, reverenter tribuat ac nusquam etiam divinitatem eius ex professo expugnet. Man begreift nicht, wie sich Feuardentius gegen diese gemäßigte Behauptung so erhitzen konnte, da er nur sagt, was jene nicht läugnen. Massuet ed. Ven. 1734. II. p. 122.) räumt den Centurien ein, daß Irenäus seltener vom h. Geiste spreche, erklärt es aber aus seiner antignostischen Taktik. Non tamen, fährt er fort, adeo raro de spiritu sancto loquitur, quin ex iis, quae idemtidem disserit, liquido pateat, verum deum et patri et filio coaequalem et coaeternum et consubstantialem ab eo censeri. Ein schlagender Beleg für die Gottheit des h. Geistes findet sich in dem zweiten der Pfaff'schen Fragmente (ed. Ven. II. fragm. p. 10.), wo es (es ist vom Abendmahle die Rede) heißt: *Καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ κ. τ. λ.* Allein diese Fragmente sind von mehr als zweifelhafter Authentie. Nirgends findet sich bei Irenäus eine Anrufung des h. Geistes. Es hat in dem ganzen Fragmente der h. Geist im Abendmahle eine Bedeutung, die ihm Irenäus sonst nicht beimißt. Vgl. Semisch, Lehre des Irenäus vom Abendmahle (Hahn's Annalen. 1842. H. 5. S. 342 ff.).

unionem), um den Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum so bestimmt als möglich zu fassen. Denn die Christen mußten in der Welt leuchten als die Kinder des Lichtes, die nur einen Gott und Herrn verehren. Wenn wir übrigens nach dem Bewußtsein, in dem wir wissen, daß der Name von Gott und Herr Vater, Sohn und Geist zukommt, sie Götter und Herren nennen würden, dann würden wir den Geist der Blutzeugen gedämpft haben, da ja ein Schwur bei Göttern und Herren, wie es die Häretiker thun, leicht aus der Gefahr befreit hätte. Ich werde daher nie Götter und Herren sagen, sondern dem Apostel darin folgen, daß, wenn Vater und Sohn zugleich zu nennen sind, ich den Vater Gott und Jesum Christum Herrn nenne (Röm. 1, 7). Ist von Christus allein die Rede, so kann ich ihn auch Gott nennen wie der Apostel (Röm. 9, 5.). Denn auch den Strahl der Sonne kann ich Sonne nennen; wenn aber von der Sonne die Rede ist, werde ich nicht leicht den Strahl Sonne nennen. Denn wenn ich damit auch noch nicht zwei Sonnen aussage, so sind doch Sonne und Strahl zwei Unterschiede (species) in einer Wesenheit (substantia), wie Gott und das Wort, wie der Vater und der Sohn." Es ist in dieser Stelle die Priorität der zweiten Art schon angedeutet. Die Entstehung des Logos als einer Hypostase im göttlichen Wesen denkt sich Tertullianus wie die griechischen Apologeten, besonders Tatianus, mit dem seine Entwickelung fast wörtlich stimmt (c. 5.). In Gott war von Ur an die Vernunft als substanzielle Bestimmtheit, nicht als Person (c. 5. 7. Vgl. apol. c. 21. adv. Hermog. c. 18 sq.). Im Wesen des Denkens liegt aber die Nothwendigkeit einer Selbstobjektion (c. 5.: Loquaris illud in animo, necesse est, et dum loqueris, collocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodam modo in te est sermo, per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo, ipse sermo alius est). In dieser Selbstunterscheidung, wenn man will, Verdoppelung der göttlichen Vernunft liegt die Möglichkeit, daß dieselbe zu einer besonderen Hypostase sich gestalte. Das ist die Weisheit, die bei

Gott war vor Grundlegung der Welt. In dieser Weisheit ist die Schöpfung der Idee und Möglichkeit nach gegeben, sie ist die Initiative der Welt (c. 6. adv. Hermog. c. 19). Erst unmittelbar vor der Weltschöpfung ward nun der Logos zu einer Person. Der Grund der Hypostasirung desselben ist eben die Weltschöpfung: er sollte das Medium der Weltschöpfung sein [1]). Wenn Tertullianus den Begriff eines Unterschiedes in Gott an der Analogie des menschlichen Denkens erläutert, gestützt auf den Grundsatz, daß von dem Ebenbilde ein Schluß auf das Urbild gelte (c. 5.), so weist er stehend auf Naturbilder (das Verhältniß des Strauchs zur Wurzel, des Strahls zur Sonne, des Bachs zur Quelle) hin, um das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater anschaulich zu machen. Er scheut die Verwandtschaft mit den Gnostikern nicht: haeresis ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret (c. 8.). Hierin der Unterschied des Tertullianus von Irenäus, den der überschreitende Gebrauch, welchen die Gnostiker vom Emanationsbegriffe machten, zu jener Verwahrung gedrängt hatte. Die dritte Stelle in der Gottheit nimmt der h. Geist ein. Er ist ebenfalls Emanation. Tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens, et monarchiae nihil

1) c. 6. Nam ut primum deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum protulit sermonem, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, imo et facta iam, quantum in dei sensu. Vgl. c. 7.: sermo conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae; deinde generatus ad effectum. Ebenso adv. Hermog. c. 20. c. 45. Unter ἀρχή will Tertullianus nicht principatus verstanden wissen, was es auch heißen könne, sondern initium, sofern der Logos eben der ideelle Anfang der Welt ist (c. 19 20.). Als solcher ist der Logos das, was die Häretiker in dem Begriffe der Materie suchen (c. 20.). Er selbst ist als Person nicht ohne Anfang; um wie viel weniger mag die Welt anfangslos sein (c. 18.).

obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit (c. 8.). Als Person steht also der h. Geist einen Grad unter dem Sohne. Sein Hervorgehen aus dem Vater ist durch den Sohn vermittelt (c. 4.: Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium). Unläugbar steht der h. Geist in dem Trinitätsbegriffe des Tertullianus noch so schwebend und unsicher, wie bei den griechischen Apologeten [1]). Dieser Unterschied der Personen in Gott (*οἰκονομία*, dispensatio) besteht aber bei der Einheit des Wesens (substantia, status, potestas, spiritus). Der Einheitspunkt scheint also in etwas den drei Personen Gemeinsamem zu liegen. Jene göttliche Substanz gehört indeß ursprünglich und wesentlich dem Vater an [2]). Somit liegt der Einheitspunkt eigentlich im Vater. Dafür spricht auch der Schriftgebrauch, welcher, wo von dem alleinigen Gott die Rede ist, immer den Vater nimmt (c. 18. Vgl. c. 10.). Liegt aber der Schwerpunkt der Einheit in der Person des Vaters, so entsteht eine Gefahr für die Gottheit der beiden anderen Persönlichkeiten, somit für die Lebenseinheit der Personen der Dreieinigkeit. Bei Tertullianus findet sich nun eine dreifache Auskunft über diese Antinomie. Einmal ist der Inhalt der Person des Logos ein Lebensmoment Gottes. Gott hat in der Vernunft seine Substanz (c. 5.). Ist der Logos die hypostasirte Vernunft Gottes, ist er aus dem Herzen Gottes erzeugt (c. 7.), so hat der Logos eben eine Lebensbestimmtheit, ohne

1) Keil a. a. O. S. 69. Ritter, Gesch. d. Phil. V. S. 393. Was Schleiermacher in seiner Abh. über den Gegensatz der sabell. und athanas. Vorst. v. d. Trinität (Werke z. Theol. II. S. 535.) über die Schwankung des Tertull. in der Lehre vom h. Geiste sagt, betrifft mehr die Funktionen desselben. Seltsam klingt es, wenn Meier, Trinität I. S. 81. dem Tertull. nachrühmt, er habe zuerst die Lehre vom Geiste in den Kreis seiner Untersuchung gezogen und ihm eine feste Stelle neben Vater und Sohn gegeben.

2) Schon c. 3. 4. heißt es substantia patris. Besonders aber kommt in Betracht c. 9.: Pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur: quia pater major me est.

die der Vater selbst nicht sein kann, ist also in dieser Lebensbestimmtheit geeint mit Gott. Allein diese ganze Ansicht setzt einen völlig unklaren Begriff über Persönlichkeit voraus. Die Vernunft Gottes könnte nur dann an den Logos übergehen, wenn sich die Persönlichkeit des Vaters, die ohne Vernunft nicht denkbar ist, auflöste. Besteht sie noch fort, so ist Vernunft eine nothwendige Funktion derselben, in welche der Logos, der als Person eine eigene Vernunft nicht minder haben muß, nicht eingehen kann. Ferner sucht den Widerspruch Tertullianus zu heben, indem er sagt, das Prinzip der Monarchie werde nur durch eine entgegengesetzte Macht gehoben, nicht dadurch, daß die Herrschaft, welche allerdings eigentlich nur dem Vater zukommt, lehnsweise an den Sohn übergeht (c. 2.: Si vero et filius fuerit ei, cujus monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si **particeps** ejus adsumatur et filius, sed proinde **illius esse principaliter**, a quo **communicatur** in filium etc.). Daß aber ein Uebertragen göttlicher Macht nicht eine göttliche Persönlichkeit macht, spricht Tertullianus selbst aus, wenn er sich auf die Engel beruft, welche in ihrer Theilnahme an der Weltregierung doch auch die Monarchie nicht aufhöben (l. l.). Tertullianus scheint das Unzureichende dieser Auskunft selbst zu fühlen, wenn er **endlich** den ökonomischen Unterschied für etwas Vorübergehendes ansieht, das wie es am Anfang nicht gewesen war, am Ende der Zeiten verschwinden wird, wo der Vater Alles in Allem sein wird (c. 4.). Wir überzeugen uns wieder, daß der h. Geist, dessen in dieser Argumentation nicht gedacht ist, bei Tertullianus als ein Unbegriffenes dasteht. Eine Schwierigkeit macht bei Tertullianus die **mehrfache Bedeutung**, **welche das Wort spiritus hat**. **Zuerst** bedeutet spiritus ein geistiges Wesen. In diesem Sinne ist Gott (apol. c. 21.), der Logos (l. l. Ita de spiritu spiritus, de deo deus etc., adv. Marc. I. 19.: Christus – spiritus salutaris, adv. Prax. c. 14. u. a.) Geist. **Zweitens** ist spiritus die göttliche Substanz (de orat. c. 1. adv. Prax. c. 26.: spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus et duo unum sunt, de carne

Chr. c. 18. u. a.). Drittens bezeichnet Tertullianus mit spiritus die göttliche Natur Christi (de carne Chr. c. 8. u. a.). Viertens steht spiritus vom h. Geiste [1]. Durch diesen mehrfachen Gebrauch des Wortes ward die Meinung veranlaßt, daß Tertullianus den h. Geist mit Christus identificire [2].

1) Ueber die verschiedene Bedeutung des Wortes spiritus im Allgemeinen Bull, defens. fidei Nic. s. II. c. 10. §. 2. p. 220. Dorner I. S. 208 ff.; in's Besondere bei Tertull. opp. ed. Semler VI. p. 572. Vgl. auch Petav. de theol. dogm. II. l. 1. c. 14. p. 55., Münscher, Handbuch d. Dogmeng. I. S. 432., Keil a. a. O. S. 65 ff., Dorner II. S. 265.

2) Souverain a. a. O. S. 339., Schwegler a. a. O. S. 40. Der Letztere wiederholt die schon von Souverain angeführten Stellen ohne nur Notiz zu nehmen von dem, was Petavius, Münscher, Keil u. A. dagegen gesagt haben. Zur ersten Klasse gehört adv. Prax. c. 26., welche Stelle bereits erklärt worden ist, und de carne Chr. c. 19. wo überdem noch fraglich ist, ob nicht dei filius zu lesen ist. Zur zweiten Klasse gehört besonders de pudic. c. 21.: Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et conservatore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Hier scheint man auf den ersten Blick nur mit Hagenbach, Dogmengeschichte I. S 135., daß „der h. Geist das die Einheit der Personen constituirende Prinzip" sei, erklären zu können. Zwar sprechen die Citate Hagenbach's (adv. Prax. c. 2 u. 3.) nicht dafür, sondern dagegen; aber, wenn das einende Prinzip der Kirche offenbar der h. Geist ist, so scheint der Geist, welcher die Trinität eint, auch nur der h. Geist sein zu können. Allein es wäre ein logischer Widerspruch, wenn der Geist, in welchem Vater und Sohn und h. Geist sind, der Geist des Ganzen also, an welchem der Einzelne, hier der h. Geist, seine Substanz hat, gleich wäre dem Einzelnen. Offenbar ist spiritus der concrete Ausdruck für divinitas. Tertull. will sagen: die Dreieinigkeit, in welcher drei Personen Träger einer geistigen Substanz sind, ist das Urbild der Kirche (de bapt. c. 6.), in welcher drei Personen, im Namen Christi versammelt, somit Träger des Geistes, die Kirche bilden, deren Substanz eben der Geist ist (ecclesia spiritus). Aller-

Die Stellen aber, welche man dafür beibringt, gehören in die drei ersten Klassen. Die von Vater und Sohn zu unterscheidende Persönlichkeit des h. Geistes kann bei der großen Anzahl der unzweideutigsten Aussprüche keinen Augenblick in Frage gestellt werden. Nur eine Stelle wollen wir anführen statt vieler, nämlich adv. Prax. c. 11.: Omnes paene psalmi Christi personam sustinent, filium ad patrem, id est Christum ad deum verba facientem repraesentant. Animadverte etiam spiritum loquentem ex tertia persona de patre et filio etc. — His itaque paucis tam manifeste distinctio trinitatis exponitur. Est enim ipse, qui pronunciat, spiritus, et pater, ad quem pronunciat, et filius, de quo pronunciat. Sic et caetera, quae nunc ad patrem de filio vel ad filium, nunc ad filium de patre vel ad patrem, nunc ad spiritum pronunciantur; unamquamque personam in sua proprietate constituunt. — Cyprianus hat in der Dreieinigkeitslehre nichts Eigenthümliches. In dem Sakramente der Dreieinigkeit [1]) hat die Person des h. Geistes die dritte Stelle (d. unit. eccl. I. p. 209. ep. 73. II. p. 200. ep. 74. p. 203. 206. u. a.). In der Stelle de idol. vanitate p. 15.: Hic (filius dei) est virtus dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria. Hic in virginem illabitur; carnem, spiritu sancto cooperante, induitur etc., wenn die Lesart anders sicher ist, scheint eine vermittelnde Ansicht zwischen der evangelischen Thatsache der Erzeugung Christi durch den h. Geist und der Meinung des Justinus und Tertullianus von

dings ist in der zweiten Beziehung der h. Geist gemeint, aber es kommt hier weniger das Moment der Heiligkeit, als das der Substanzialität und der Geistigkeit in Betracht, im Gegensatze zu dem äußerlichen numerus episcoporum. In diese Klasse gehört auch adv. Marc. III. 6.: Non negans enim filium et spiritum et substantiam creatoris esse etc., wo der Schlüssel klar vorliegt.

1) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks im Allgemeinen Hahn in seinen Annalen (J. 1842. S. 76 ff. 157 ff.), bei Cyprianus in's Besondere Rettberg, Cyprian u. s. Leben und Wirken S. 324.

der Selbsterzeugung des Logos im Leibe der Maria ausgesprochen zu sein.

Was nun die Funktionen des h. Geistes betrifft, so betrachten wir dieselben im Zusammenhange zuerst bei Irenäus. Gott ist nach seiner unendlichen Güte der Grund alles dessen, was ist. Alles, was ist, ist ihm daher unterworfen. Wie Gott nun der Grund des Daseins alles Endlichen ist, so ist er auch der Grund des Bestehens desselben. Bestehend, lebend nimmt des Endliche Theil am ewigen Leben, d. h. an Gott. Wie Alles in der Welt nach Zwecken geordnet ist, so hat auch der Mensch, welcher nach dem Bilde Gottes durch das Zusammenwirken der drei Personen der Gottheit geschaffen ist, einen Zweck, nämlich durch allmälige Entwickelung sich aus dem Endlichen in das Unendliche zu erheben [1]). Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist (V. 6, 1. 9, 1.). Die Seele ist ein Ausfluß des Alllebens (II. 34, 4. V. 1. 12.). Von ihr muß der Geist Gottes im Menschen unterschieden werden. Zwar ist derselbe ein Bestandtheil des menschlichen Wesens, ohne welchen der Mensch nicht vollkommener Mensch ist, aber er ist nicht ein Theil der kreatürlichen Persönlichkeit des Menschen, sondern die unmittelbare Immanenz Gottes, welche der Mensch zur Ergänzung seines endlichen Lebens hereinziehen soll [2]). Wohl aber erscheint der

1) Diese Sätze liegen in der klassischen Stelle IV. 38, 3. Vgl. IV. 11, 2.: Et hoc deus ab homine differt, quoniam deus quidem facit, homo autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et deus quidem bene facit, bene autem fit homini. Et deus quidem perfectus in omnibus — —: homo vero profectum percipiens et augmentum ad deum. Quemadmodum enim deus semper idem est; sic et homo in deo inventus semper proficiet ad deum. — Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei qui se fecit.

2) V. 6, 1; Perfectus homo commixtio et adunatio est animae assumentis spiritum patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem dei. Quum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati propter effusionem spiritus et spi-

h. Geist im Menschen individualisirt (V. 6, 1. II. 33, 5.: — ἴδια ἔχοντες σώματα, καὶ ἴδιας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια πνεύματα, ἐν οἷς εὐηρέστησαν τῷ θεῷ). Als kreatürliche Persönlichkeit ist der Mensch ein Bild Gottes (imago: V. 6, 1. Vgl. V. 16, 1.); im h. Geiste hat er die Gottähnlichkeit (similitudo). In der Seele liegt das Prinzip der Persönlichkeit, Vernunft und Freiheit [1]). Als vernünftiges Wesen soll der Mensch die wahre Vernunft sich zum Inhalt geben, als freies Wesen das göttlich Gute ergreifen [2]). Dieser göttliche Inhalt der Vernunft und Freiheit ist aber das, wodurch der Mensch Gott ähnlich wird, der Geist Gottes in ihm. Nur mit Freiheit aber mag der Mensch das Gute vollbringen, ein Bild der unendlichen Freiheit Gottes (IV. 37, 4.: **Sed quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est deus, cui ad similitudinem factus est, semper consilium datur ei, continere bonum etc.**). Nur durch seine Freiheit genießt der Mensch das selige Leben im Guten (IV. 37, 6.). Nach seiner Freiheit muß aber der Mensch auch die Wahl des Bösen haben (VI. 37, 1.), somit die Möglichkeit von Gott abzufallen. Ergiebt sich der Mensch der Sünde, so kann der göttliche Geist nicht mehr in ihm bleiben (V. 8, 2. Vgl. IV. 3, 3. u. a.). Die nun, welche den Rath des Geistes verschmähen, die keine Lust zum Geiste haben (μηδεμίαν

ritualis et perfectus homo factus est: et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est dei: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero assumens per spiritum etc. Vgl. bes. V. 9, 1. Massuet ad V. 6, 1. u. diss. III. in Iren. II. p. 148. Mosheim ad Cudworth syst. intell. c. V. s. III. §. 27. p. 1071. Keil, opusc. ac. p. 622.

1) IV. 37, 1. u. V. 1, 3: — quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a deo, adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animas rationales ostendit, sic etc.

2) Vernunft: IV. 4. 3.: — rationabiliter factus amisit veram rationem; das Gute: IV. 37, 1.: — Posuit in homine potestatem electionis — ut hi, qui obedissent, justo bonum sint possidentes, datum quidem a deo, servatum vero ab ipsis. Vgl. IV. 39, 3. 37, 4.

ἔχοντας ἐπιθυμίαν θείου πνεύματος), sind fleischlich (V. 8, 2.). Durch Adam's Sünde ist die Menschheit dem Gesetze des Fleisches und Todes verfallen (V. 1, 3. III. 20. 23 u. a.). Trotz dem, daß die Immanenz des h. Geistes zum Wesen des Menschen gehört, ist derselbe doch gänzlich geschwunden aus der natürlichen Menschheit (IV. 3, 3. 32, 2.). Wenn man einen solchen Ausspruch zu der Thatsache nimmt, daß der h. Geist, welcher der Menschheit als solcher zukommt, bei Irenäus (wie aus den angeführten Stellen V. 6, 1. II. 33, 5. erhellt) nahe an das Kreatürliche streift, so sollte man meinen, dieser Geist sei verschieden von dem Geiste der Gnade, der von Christo ausgeht. Aber unzweideutige Stellen [1]) fordern bestimmt die Identität. Etwas Anderes ist es, ob nicht die Geistesmittheilung durch Christum eine völligere sei. In seiner Endlichkeit hat der Mensch die Aufgabe, sich dem Unendlichen fortschreitend zu nähern (IV. 38, 4. 11, 2.), in seiner Freiheit die innere Fähigkeit dazu (IV. 37, 7.). Wohl ist der Mensch durch die Sünde gefallen; aber dem Gefallenen ist die Freiheit nicht genommen (IV. 37, 1 ff.), in der Sünde nur die Erfahrung gewachsen (IV. 39, 1.). In dem großen Plane Gottes zur Erziehung der Menschheit ist das Verderben der Menschheit seit Adam nur die Folie der in Christo sich offenbarenden Gnade Gottes (IV. 20, 1.), eine Erfahrung des Todes, um das Leben erkennen und durchfühlen zu können (IV. 37, 7. V. 3, 1.). „Nach seiner Güte gab Gott dem Menschen das Gute und machte ihn sich ähnlich; nach seiner Voraussicht wußte er die Schwäche der Menschen und was aus ihr kommen würde; nach seiner Liebe und Kraft wird er die

1) V. 8, 2.: Qui ergo pignus spiritus habent et non concupiscentiis carnis serviunt, sed subjiciunt semetipsos spiritui ac rationabiliter conversantur in omnibus justo apostolus spirituales vocat, quoniam spiritus dei habitat in ipsis. Incorporales autem spiritus non erunt homines spirituales; sed substantia nostra, id est animae et carnis adunatio assumens spiritum dei, spiritualem hominem perficit. Ebenso V. 9, 1.: — quia sunt tria, ex quibus perfectus homo constat, carne, animo et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus etc. Vgl. V. 7, 1.

Substanz der Natur überwinden. Denn zuerst mußte die Natur erscheinen, hernach aber das Sterbliche vom Unsterblichen besiegt und verschlungen werden, das Vergängliche vom Unvergänglichen, und der Mensch werden nach Gottes Bild und Aehnlichkeit, nachdem er die Erkenntniß des Guten und Bösen empfangen hat" (IV. 38, 4). Diesen Heilsplan Gottes zu erkennen, ist eben die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft. „Die Wissenschaft darf nicht, wie die Gnostiker, die Grundlage des Glaubens verändern und einen andern Gott lehren neben dem, welcher Himmel und Erde geschaffen hat und einen andern Christus neben dem allein wahren; sondern darin besteht sie, das was in Gleichnissen gesagt ist zu entfalten; die Heilserziehung Gottes in der Menschheit zu entwickeln (ἐν τῷ τήν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην, ἐκδιηγεῖσθαι); — — darzulegen, warum mehrmals ein Bund mit der Menschheit geschlossen worden ist, und was das Charakteristische jedes Bundes ist, zu erforschen, was die Ursache gewesen ist, warum Gott Alles unter den Unglauben beschlossen hat, um sich Aller zu erbarmen; dankbar zu erwägen (εὐχαριστεῖν), weshalb das Wort Fleisch geworden ist und gelitten hat; darzuthun, warum die Erscheinung des Sohnes Gottes in das Ende der Zeiten gefallen ist; zu entfalten, was über das Ende und die Zukunft in der Schrift gesagt ist; nicht zu verschweigen, warum Gott die sich selbst überlassenen Heiden zu Miterben und Genossen der Heiligen gemacht hat" u. s. w. (I. 10, 3.). Wenn die Gnosis die göttliche Grundlage des Christenthums zu einem Gegenstande überschwenglicher Spekulation machte, wenn die Apologeten einseitig die in dem Logos offenbarte Wahrheit betonten, so begegnen wir bei Irenäus einer Wissenschaft, welche die **Entwickelung des Reiches Gottes** sich zum **Inhalt macht, einer geschichtlichen Wissenschaft.** Der Fortschritt der Menschheit aus dem Kindesalter in das Mannesalter (IV. 38, 1 ff.) stellt sich in **Adam** bedeutsam dar. Wohl hatte Adam, weil er Gott ähnlich geschaffen war (III. 23, 2.), den Geist der Heiligung in sich, bevor er

sündigte [1]). Aber er war in diesem Zustande noch Kind (IV. 38, 1. III. 23, 5.). Weil die Menschheit in Christo noch nicht ihre Vollendung empfangen hatte, mochte der Mensch leicht die Aehnlichkeit (similitudo) verlieren (V. 16, 2.). Allerdings verdiente eigentlich Adam's Sünde keine Verzeihung (Fragment bei Anastasius Sinaita ed. Ven. I. p. 344.). Aber Gott verfluchte die Erde und die Schlange, nicht ihn (III. 23, 3.). Die Furcht, welche er fühlte, war ihm der Weisheit Anfang; er ging von kindlicher Unbefangenheit zu Reflexion und höherem Bewußtsein über (III. 23, 5.). Die Verbannung aus dem Paradiese, vom Baume des Lebens, der Tod waren ihm Wohlthaten, sofern sie der Sünde ein Ende machten (III. 23, 6.). Auch Adam ist gerettet worden (III. 23, 1. 2. 7. 8.). Mit Adam schloß Gott den ersten Bund; den zweiten mit Noah vor der Ueberschwemmung (III. 11, 8.). Die mittelere Zeit in der Entwickelung des Reiches Gottes ist die Periode der Beschneidung und Gesetzgebung (IV. 25, 1.). Die Patriarchen, die kein anderes Gesetz kannten, als das im Herzen (IV. 16, 3.), waren nicht nur gerecht vor Gott, sondern vermittelst des prophetischen Geistes, in welchem sie der Logos heimsuchte (IV. 36, 8.), auch Boten des Wortes Gottes, Propheten Christi (IV. 5, 5. 23, 1. 25, 1.). Die Beschneidung sollte ein Abzeichen der Kinder Abraham's und ein Symbol der geistigen Beschneidung sein (IV. 16, 1.). Auch sie ist ein Bund

1) Dorner II. S. 483. sagt: „Diesen Antheil am πνεῦμα kann Adam noch nicht gehabt haben, und so steht er tief unter Christus, dem zweiten Adam." Dorner hat sich zu dieser Behauptung durch die Stellen, wo Adam der Repräsentant des fleischlichen Prinzipes genannt wird, bestimmen lassen. Aber, wenn es an anderen Stellen heißt, daß Adam die wahre Vernunft (IV. 4, 3.), das wahre Leben (III. 23, 1.) verloren habe, so wird ja noch ein Höheres als das seelische Prinzip in ihn gesetzt. Adam hatte die similitudo (III. 23, 2.); diese similitudo hat Christus wiederhergestellt (V. 16, 1. 10, 1.); die similitudo aber besteht im h. Geiste (V. 6, 1). Doch wozu Induktion, wo klare Worte vorliegen. Irenäus läßt Adam nach dem Falle sagen (III. 23, 5.): Quoniam eam, quam habui a spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam etc.

(III. 12, 11.). Als während des Aufenthaltes in Egypten das Naturgesetz im Herzen seine Kraft verloren hatte, schloß Gott den Bund des Gesetzes mit dem Volke durch Moses (IV. 16, 3.). Die Grundlage des Gesetzes ist der Dekalog, welcher das Naturgesetz enthält (IV. 15, 1.: Nam deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per decalogum etc. Vgl. 13, 1. 4.). Der Dekalog ward zu dem strengen Ritualgesetz erweitert um des fleischlichen Sinnes und der Herzenshärtigkeit des jüdischen Volkes willen (IV. 15, 2. 14, 3.). Der Zweck des Gesetzes ist einmal Zuchtung, dann Hinweis auf Christum (IV. 15, 1.). Wie das Gesetz in dem sündigen Zustande des Volkes seine Veranlassung gehabt hat (IV. 15, 1.), überhaupt die Sünde zur Voraussetzung hat (III. 18, 7.), so ist sein Zweck, den unfreien Menschen durch äußeren Zwang zum Dienste Gottes zu erziehen, (IV. 13, 2.: Etenim lex, quippe servis posita, per ea quae foris erant corporalia, animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad obedientiam praeceptorum, ut disceret homo servire deo), ihn vorzubereiten auf eine innigere Gemeinschaft mit Gott (IV. 2, 7. 15, 3.), ihm endlich unter sinnlichen Bildern die Zukunft Christi weissagend darzustellen (IV. 14, 3. 11, 4. 26, 1.). So sollen die Opfer das Bedürfniß erwecken nach dem Opfertode Christi (IV. 17, 2.). Das Gesetz ist ein Zeugniß von Christo, eben so kräftig, als wenn es Christus selbst gesprochen hätte (IV. 2, 3.: Mosis litteras suos esse sermones). Durch das Gesetz übergiebt Gott die Sache seines Reiches dem Volke Israel (IV. 36, 2.). In dem Gleichnisse Christi von den bösen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff.) bedeutet der Zaun die Grenzen des jüdischen Landes, der Thurm Jerusalem, die Kelter endlich das Walten des prophetischen Geistes in dem auserwählten Volke (l. l.: et torcular fodit et receptaculum prophetici spiritus praeparavit). Unmittelbar vor und nach dem babylonischen Exil ist die Zeit der Prophetie (l. l.). Prophetie ist Weissagung der Zukunft (IV. 20, 5.). Der letzte Grund aller Weissagung ist die Gnade Gottes (I. 13, 4.). Näher liegt der Prophetie eine Gnaden-

gabe zu Grunde, welche vom Sohne ausgeht (IV. 20, 4. 7.). Die Propheten sind Glieder am Leibe Christi, von denen jedes einen eigenthümlichen Kreis der Weissagung hat (IV. 32, 10sq.). Der h. Geist ist aber das eigentliche Lebensagens, welches die Prophetie erzeugt: **verbum dei, illos semper visitans per spiritum propheticum** (IV. 36, 8.). In der Entwickelung des Reiches Gottes ist daher das Prophetenalter die Zeit des h. Geistes, während mit Christo die Periode des Sohnes, mit der künftigen Herrlichkeit die Periode des Vaters anhebt. Wie der h. Geist auf den Sohn vorbereitet, so führt der Sohn zum Vater, der Vater aber giebt das ewige Leben, indem er den Menschen sein Angesicht zeigt [1]). Der h. Geist offenbart sich nicht nur in den Worten, sondern auch in den Gesichten und symbolischen Handlungen der Propheten (IV. 20, 8.). Die Worte der Propheten sind Christi Worte (IV. 2, 2.), Worte unbedingter Wahrheit (IV. 35, 1.): **Si autem suos in suo adventu proprios apostolos emisit in spiritu veritatis et non in spiritu erroris, hoc idem ipsum et in prophetis fecit**), freilich aber nur dem geistlichen Menschen zugänglich (IV. 32, 15.). Auf das Innigste hängen die Gesichte der Propheten mit ihrem Berufe zusammen. Gott schauen können Menschen nur im h. Geiste und um des h. Geistes voll zu werden (IV. 20, 6.). Nach seiner Unendlichkeit ist freilich Gott unerfasslich; aber nach seiner Gnade läßt er sich zu den Menschen herab (IV. 20, 5.). Im Sohne erschließt sich Gott dem Menschen (IV. 20, 10.): er ist der sichtbare Va=

1) IV. 20, 5: Potens est enim in omnibus deus: visus quidem tunc per spiritum prophetiae (So Massuet. Allein schon das correspondirende adoptive und paternaliter spricht für die Lesart prophetice, welche Grabe hat. So steht prophetice V. 1, 2.), visus autem et per filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter; spiritu quidem praeparante hominem in filio (offenbar filium zu lesen) dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat deum. Vgl. 20, 6.: — per omnia haec deus pater ostenditur, spiritu quidem operante, filio vero ministrante, patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem. Die Stelle V. 36, 2. unten.

ter (V. 16, 3.). Es offenbart sich aber der Sohn den Propheten nicht in seiner himmlischen Urgestalt, sondern in wechselnden Gestalten nach Maßgabe seines Heilszweckes [1]). Nur indem sie selbst Gott sahen, konnten die Propheten die Sichtbarwerdung, die Erscheinung Gottes im Fleische weissagen (IV. 26, 8.: necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant). Der eine Inhalt ihrer Weissagung ist eben die Erscheinung Christi. Nach ihren verschiedenen Gnadengaben haben die einzelnen Propheten einzelne Seiten der Zukunft Christi dargestellt: einige die Herrlichkeit des Sohnes beim Vater, andere sein Gericht, andere seine Geburt, andere sein Leiden, andere seine Rückkehr zum Vater, andere den neuen Bund im h. Geiste, welcher von ihm ausgeht (IV. 32, 10—14.). Der h. Geist beseelte aber nicht bloß die Propheten, sondern auch Esra, die Worte der Propheten und das Gesetz wiederherzustellen, die siebzig Dollmetscher, die Schrift richtig zu übersetzen (III. 21, 2.: ὅτι κατ᾽ ἐπίπνοιαν τοῦ ϑεοῦ εἰσιν ἡρμηνευμέναι αἱ γράφαι): unus enim et idem spiritus dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus domini, in senioribus autem interpretatus est bene quae bene prophetata fuerunt, ipse et in apostolis annunciavit plenitudinem temporum adoptionis venisse (l. l. 4.). Ueberhaupt ist der h. Geist das Prinzip, welches die Heilsentwickelung leitet (IV. 20, 6.: spiritu operante; 36, 7.: unus spiritus sanctus, qui disponit omnia Vgl. III. 33, 1.). Auf das Nachdrücklichste macht nun Irenäus der Marcionitischen Gnosis gegenüber die Einheit des alt- und neutestamentlichen Geistes geltend. A. und N. T. sind von derselben Substanz; sie unterscheiden sich nur graduell (IV. 9, 2.: — ejusdem sunt substantiae, solum autem multitudine et magnitudine differunt). Wie Gott den Menschen gemacht hat, daß er sich

1) IV. 20, 11.: Verbum autem ejus, quemadmodum volebat ipse et ad utilitatem videntium, claritatem monstrabat patris et dispositiones exponebat: non in una figura, nec in uno charactere videbatur videntibus eum, sed secundum dispensationum ejus causas sive efficaciam etc.

fortschreitend der göttlichen Gemeinschaft nähere (IV. 11, 1.: plasmavit eum in augmentum et incrementum), so ist auch die Heilserziehung im Reiche Gottes durch die Testamente eine stets fortschreitende (IV. 9, 3.: ut possint semper proficere credentes in eum et per testamenta maturescere perfectum salutis). Das Neue nun, welches das N. T. bringt, ist die Person Christi. Quid igitur dominus attulit veniens? cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit, semet ipsum afferens, qui fuerat annunciatus (IV. 34, 1.). Im N. T. ist zu dem Glauben an Gott noch der Glaube an den Sohn hinzu getreten (IV. 13, 1.), durch welchen nun die Gemeinschaft des Menschen mit Gott vermittelt ist (IV. 8, 2.: In novo testamento ea, quae est ad deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens filium dei, ut et homo particeps fieret dei). Christus kam zu denen, welche, durch das Gesetz zum Bewußtsein ihrer Sünde gekommen, auf Erlösung harreten (III. 9, 3. IV. 2, 7.). Heiland ist er als Logos, heilskräftig als Träger des h. Geistes, das Heil als Mensch [1]). Nur dadurch konnte das Wort die Menschheit erlösen, daß es ihr Fleisch annahm (V. 1, 1. u. a.). Bei aller substanziellen Gleichheit steht aber Christus doch als Mensch ideal da (V. 21, 1.: principalis homo). Wie Adam aus unverdorbenem Erdenstoffe gebildet war, so Christus aus jungfräulichem Leibe (III, 21, 10.). Rein war die Geburt dessen, der die Menschheit wiedergebären sollte (IV. 33, 11.). Es erzeugte ihn aber der h. Geist (V. 1, 3.). Durch die Fülle

1) III. 10, 3: Est enim salvator quidem, quoniam filius et verbum dei; salutare autem, quoniam spiritus (Klagel. 4, 20.), salus autem, quoniam caro. Ich wundere mich, daß Souverain (Platonismus d. KV. S. 334.) und Münscher-Cölln (I. S. 176.), welche die Identität Christi und des h. Geistes bei Irenäus behaupten, sich nicht auf diese Stelle berufen, wo spiritus nur vom h. Geiste verstanden werden kann, sondern auf V. 1, 2., wo Christus πνεῦμα θεοῦ heißt, offenbar, wie Münscher im Handbuch der Dogmeng. I. 416. auch ganz richtig sieht, im Sinne eines geistigen Wesens, eines Geistes. Daß der h. Geist eine von seinem Träger verschiedene Substanz ist, zeigt die Stelle III. 18, 3.: — unxit quidem pater, unctus est filius, in spiritu, qui est unctio.

h. Geistes, welche ihm in dieser Erzeugung zu Theil wird, ist er das, was Adam nur der Möglichkeit nach war, wirklich: der vollkommene, gottähnliche Mensch (l. l.). Wie Adam's Persönlichkeit die Substanz seines Geschlechtes bestimmt, so ist auch Christus der Repräsentant seines Geschlechtes. Christus ist die ideale Zusammenfassung, der Gipfelpunkt der Menschheit [1]). Wenn aber von Adam das fleischliche Prinzip ausgegangen ist, so von Christus das neue Leben im h. Geiste (l. l. Vgl. V. 20, 2.: — **ipse caput spiritus factus est, et spiritum dans esse hominis caput**). Als idealer Repräsentant der Menschheit durchschreitet Christus die Altersstufen derselben, um jedem Lebensalter in seiner Gestalt das Heil zu bieten, um jedes Lebensalter zu heiligen (II. 22, 4.). Wenn der Geist der Heiligkeit (III. 16, 3.) seit der Geburt in Christo waltet, so kommt der Geist der Salbung über ihn bei der Taufe in Gestalt der Taube (III. 17, 1. 18, 3.), derselbe Geist, der in den Propheten auf seine Gnadenfülle hingewiesen hatte (III. 17, 3. 9, 3.); er kam, um ihn zur Predigt des Evangeliums (III. 9, 3.), also zu seinem Amte zu weihen. Christus faßt nicht bloß die Entwicklung der Menschheit in sich zusammen (III. 18, 1.: — **longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans**), sondern auch die ganze Heilswirkung der vergangenen Zeit (III. 16, 6.: **veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans**. Vgl. III. 11, 9.). So koncentrirte er denn auch in sich alle die Leiden, welche die Träger des prophetischen Geistes von jeher von der feindlichen Menschheit erfahren haben (V. 14, 1.). Es ist hier ein Uebergang gebahnt von der historischen Bedeutung des Todes Jesu zu der absoluten im Heilsplane Gottes. Nur als Mensch konnte Christus für die Menschen eintreten (III. 18, 2. V. 14, 2.), nur als heiliger, Gott gehorsamer Mensch die Rechtsforderung des Teufels niederschlagen (V. 14, 3. V. 1, 1. 21, 1—3.),

1) III. 16, 6. 18, 1. 21, 10. V. 1, 3. u. a. Vgl. Dorner II. S. 484. bes. Anm. 36., wo eine treffliche Entwicklung des Wortes **recapitulare**.

nur als allgemeiner Mensch das Geschlecht vertreten (III. 18, 1. V. 23, 2.), nur als Gottessohn Gott und Menschheit vermitteln (III. 10, 3. V. 1, 1.). Seiner Verheißung gemäß sandte Christus nach seiner Himmelfahrt den Jüngern den Parakleten. Durch ihn empfingen die Apostel die Erkenntniß der Wahrheit (praef. ad III.), die Vollmacht, allen Völkern das Evangelium zu predigen (III. 17, 2.), die Wiedergeburt zu bringen (l. l. 2.): dieselbe Gabe, welche Christus von Gott empfangen hatte (l. l.: Quod dominus accipiens munus a patre, ipse quoque his donavit, qui ex ipso participantur, in universam terram mittens spiritum sanctum). Wenn die Jünger in allen Zungen das Lob Gottes singen, so ist dieß eine Weissagung der Einheit, zu welcher der h. Geist durch das Evangelium der Apostel die getrennten Völker bringen wird (l. l.). Schon nach menschlicher Betrachtungsweise müssen wir die, welche der incarnirten Wahrheit zur Seite standen (III. 5, 1.), gegen deren Wahrheitsliebe kein stichhaltiges Zeugniß aufgebracht werden kann (III. 15, 1.), die Alles vom Herrn gelernt hatten (III. 14, 2.), für Lehrer der Wahrheit halten. Weder aus ihrem jüdischen Vorstellungskreise haben sie herausgesprochen, noch den Begriffen der Juden und Heiden sich akkomodirt. Predigten sie nicht den Juden zum Aergerniß das Kreuz? Eiferten sie nicht gegen die Götter der Heiden? (III. 12, 6. ff.). Markus (III. 1, 1. 10, 6.) und Lucas (III. 1, 1. 10, 1. 14, 1.) schöpften aus apostolischer Quelle. Aber der göttliche Bürge ihrer Lehre ist der h. Geist. Nicht nur — was Irenäus an so vielen Stellen sagt — derselbe Geist, welcher die Propheten A. T. trug, beseelte die Apostel, sondern noch ein höherer (III. 11, 4.). In diesem Geiste predigten die Apostel das Evangelium zuerst in mündlicher Rede (III. 1, 1.). Es hätte kommen können, daß wir die apostolische Lehre nur aus der Ueberlieferung wüßten (III. 4, 1.), wie ja noch barbarische Völker das Evangelium treu bewahren, ohne ein anderes Zeugniß, als das, welches der h. Geist in ihre Herzen geschrieben hat (l. l. 2.). Es geschah aber nach einer höheren Leitung, daß die Apostel

das Evangelium schriftlich aufzeichneten [1]). Solches thaten sie im h. Geiste (praef. ad III. 1, 1. 5, 1. 11, 8. 16, 1. 2. 9. 21, 4. u. a.). Man darf weder bei den Propheten, noch bei den Aposteln in ihrer Lehre irgend welche menschliche Trübung annehmen (IV. 35, 1. 2.). Indeß war die Inspiration nicht eine so mechanische, daß nicht in der Ausdrucksweise die menschliche Eigenthümlichkeit ihr Recht behalten hätte. Der Apostel Paulus schreibt nach der Hast seiner Rede, nach dem ungestümen Feuer seines Geistes gern in übertreibenden Ausdrücken: (hyperbatis frequenter utitur apostolus propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est spiritus III. 7, 2.). Irenäus hat in seinem Kanon zuerst die vier Evangelien. Nach einem höheren architektonischen Gesetze hat der Logos, der über den vier Cherubim thront und Alles umfaßt, uns, in vierfacher Gestalt, aber in einem Geiste verfaßt, das Evangelium gegeben (III. 11, 8.: *ὁ ἁπάντων τεχνίτης λόγος — — ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον*). Das Evangelium, die Säule und der Lebensgeist der Kirche, welche sich über den Erdkreis verbreitet, schließt sich in dieser Vierzahl, der Grundform der Erde an, die vier Himmelsgegenden hat und vier Winde, die sich in der vierfachen Gestalt der Cherubim dem Herrn darstellt [2]). Außerdem kennt Irenäus die Apostelgeschichte, alle

1) III. 1, 1.: — per quos (apostolos) evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futuram. Der letztere Zusatz bezieht sich sowohl auf das mündliche als auf das schriftliche Evangelium. Vgl. Lücke, Sendschreiben an Delbrück ü. d. Ansehen d. h. Schrift S. 158.

2) Einem Theologen wie Credner muß man es schon nachsehen, wenn er seinen Witz an diesem geistvollen Ausspruche übt (Beiträge I. S. 64.). Nach Bähr, Symbolik I. S. 155 ff. und Kurz (Stud. u. Kr. 1844. S. 343 ff.) bedeutet die Zahl vier immer die Welt. Das Quadrat ist die Grundform aller Körper. Irenäus greift nicht willkürlich Naturerscheinungen heraus, welche eine Vierheit bilden, sondern nennt das Verhältniß, in welchem das allgemeine Bewußtsein das Gesetz der körperlichen Vierheit auf die

paulinischen Briefe, den an Philemon ausgenommen, den ersten Brief Petri, den ersten und zweiten des Johannes, den Brief Jacobi, den an die Hebräer und die Offenbarung. Indeß hält er auch den Brief des Hermas für kanonisch. (IV. 20, 2.). Die prophetischen und apostolischen Schriften bilden die h. Schrift (II. 27, 2.). Die Inspiration der Schrift als einer Gesammtheit ist nachdrücklich ausgesprochen [1]). Die Schrift ist nun ihrer Substanz nach durchaus verständlich (II. 27, 1 ff.). Das Dunkle muß aus dem Klaren, das Einzelne aus dem Allgemeinen, das Peripherische aus dem Centralen erklärt werden (I. 10, 1. ff.). In diesem Zurückführen des Einzelnen auf das Allgemeine, in dieser Entwickelung des Einzelnen aus dem Allgemeinen hat die kirchliche Wissenschaft ihre Aufgabe (l. l.). Sobald die Wissenschaft in ihrer Entwickelung den Grund des Glaubens verändert, verläßt sie den Boden der Kirche (I. l.). Für die richtige Auslegung der Schrift sorgt die Kirche in ihren Lehrern (praef. ad V. V. 20, 1 ff. u. a.). Die Erklärung der Schrift setzt theils voraus, theils erzeugt sie eine Lehrsumme, eine Regel des Glaubens (II. 27, 1.: Sic enim apud nullum erit regula veritatis — wenn er nämlich die Schrift nach gno-

Erde anwendet. In den Cherubim, welche die Welt im Lichte Gottes darstellen, ist auch diese Vierheit. Vgl. Bähr a. a. O. und I. S. 342 ff. Die Kirche ist die verklärte Welt. Was der Welt die vier Himmelsgegenden sind, das sind der Kirche die vier Evangelien. Schwerlich hat Irenäus auf diese Naturparallele großen Werth gelegt. Das kann er aber wohl verlangen, daß man ihn erst versteht, ehe man sich über ihn lustig macht. Ist er in diesem Falle zu weit gegangen, so ist es doch gewiß, daß in dem Reiche Gottes die Gesetze einer heiligen Architektonik walten. Wie einfach ist das Vaterunser, und wie tief und wunderbar sein Bau!

1) Wir führen nur II. 28, 2. an: Cedere (al. credere) autem haec talia debemus deo, qui et nos fecit rectissime scientes, quia scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu ejus dictae; nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo dei et spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. Massuet sagt diss. III. in Iren. II. p. 95.: Scripturas sacras deum ipsum auctorem habere ejusque spiritu afflante exaratas esse, tam aperte tamque frequenter profitetur Irenaeus, ut id observare operam fere ludere sit.

stischer Art erklärt). Diese Regel der Wahrheit lebt aber unabhängig von der Schrift als Ueberlieferung der apostolischen Predigt im Bewußtsein der Gemeinde. Das ist die **Tradition**. Die Tradition hat gleichen Inhalt mit der Schrift [1]). Sie ist die ausgelegte, im Bewußtsein der Gemeinde lebende, Fleisch und Bein gewordene Schrift. Die Träger und Gewährsmänner der Tradition sind ihrem Berufe nach die Bischöfe (III. 3, 1. ff. 23, 1 ff. u. a.). Besondere Zeugenkraft haben die apostolischen Kirchen, unter den apostolischen Kirchen besonders die römische (III. 3, 1.). Den Gnostikern nun, welche unter dem Vorgeben, daß die Schrift ein dunkles Buch sei, sich auf die erst noch zu findende Wahrheit beriefen, setzt Irenäus die Tradition entgegen, als den thatsächlichen Besitz der Wahrheit, als die in den Organismus der Kirche übergegangene Wahrheit. „Die wahre Gnosis" — sagt Irenäus IV. 33, 8. — „ist die Lehre der Apostel, und der alte und allgemeine Bau der Kirche (*τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*), und die Verfassung des Leibes Christi in der Nachfolge der Bischöfe, welchen die Apostel die allgemeine Kirche übergeben haben, und der vollständigste Gebrauch der Schrift in treuer Bewahrung ohne Zusatz und Verkürzung, und Lesung der Schrift ohne Fälschung, und ordentliche fleißige Auslegung ohne experimentirendes Verfahren (sine periculo) und blasphemisches Hineinlegen, und besonders die Gabe der Liebe, welche köstlicher ist als Erkenntniß, rühmlicher als Weissagung, herrlicher als alle andern Gaben." Sagt Irenäus an so vielen Stellen, daß sich der Christ in seinem Streben nach Erkenntniß bescheiden müsse, so dringt er doch andererseits nachdrücklich darauf, daß der Christ

1) Lücke a. a. O. S. 151.: „Irenäus hat sich das Verhältniß der Schrift zur Glaubensregel nicht anders gedacht, als so, daß er die gesammte h. Schrift A. u. N. T. für eingegeben vom h. Geiste und insofern für die authentische Quelle aller wahren Gotteserkenntniß gehalten, unter der Regel der Wahrheit aber, von deren Inspiration unabhängig von der Schrift er nirgends ein Wort sagt, nichts anders verstanden habe, als die in der Schrift klar und offen liegende Lehrsumme, den einfachen Schriftglauben, wonach die übrige Schrift zu fassen und zu erklären sei." Die oben beigebrachte Stelle II. 27, 1. bestätigt diese Bemerkung.

auf einem festen Boden der Wahrheit stehen müsse (II. 27, 3. u. a.). Wenn die griechischen Apologeten den festen Damm der Wahrheit in der inspirirten Schrift finden, so Irenäus in dem wahrhaft wirklichen und berechtigten Bewußtsein der Kirche [1]). Diese Wirklichkeit, dieses Recht erweist sich durch die, in der ununterbrochenen Succession der Bischöfe nachweisbare, geschichtliche Kontinuität, durch die Allgemeinheit, durch die Einheit. Wir beschränken uns auf eine Stelle, nämlich I. 10, 2.: „Diese Predigt und diesen Glauben, welchen sie überkommen hat, bewahrt die über den Erdkreis verbreitete Kirche treu, wie ein Haus bewohnend, und glaubt diesem, als hätte sie eine Seele und ein Herz, und predigt, lehrt, überliefert dieß einstimmig mit einem Munde. So mannigfaltig die Sprachen der Erde sind, so einstimmig ist die Ueberlieferung. — Wie eine Gottessonne die ganze Welt erleuchtet, so scheint auch die Predigt der Wahrheit allenthalben hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntniß der Wahrheit kommen wollen." Diese apostolische Kontinuität, diese Einheit, diese Allgemeinheit der Kirchenlehre ist eine Wirklichkeit, welche einen göttlichen Grund hat, nämlich den h. Geist. Die Kirche ist der Hafen der Rettung (V. 34, 3.), der Weg des Heils (V. 20, 1.), der Eingang zum Leben (III. 4, 1.). Dieses Heil ist im Glauben, welcher den h. Geist vermittelt (praef. ad III. III. 24, 1. 33, 14. V. 9, 1. 10, 1.

1) Außer der angeführten Stelle IV. 33, 8. spricht besonders III. 4, 1. deutlich: — non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, quum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, ut omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Vgl. V. 20, 1.: Ecclesiae enim praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Daß aber dieses Gewicht, welches Irenäus auf die Macht der Ueberlieferung legt (I. 10, 2.: ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως), die Bedeutung des Schriftwortes nicht schwächen soll, beweist ein auf die letztangeführte Stelle sofort folgender Ausspruch V. 20, 2.: Fugere igitur oportet sententias ipsorum (haereticorum) — confugere autem ad ecclesiam et in ejus sinu educari et dominicis scripturis enutriri. Vgl. Lücke a. a. O. S. 169.

2. 32, 2.). Das Amt, den Glauben zu erwecken, durch denselben das Heil zu bringen, hat die Kirche (praef. ad III.: — pro sola vera ac vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis. III. 4, 1.). Solches thut die Kirche durch das apostolische Wort, dessen Trägerin sie ist (Vgl. außer den beiden eben angef. Stellen besonders V. 20, 1.: Huic creditum est lumen dei et propter hoc sapientia dei, per quam salvat omnes homines). In der Kirche nun ist diese Heilswirkung die Funktion des h. Geistes (III. 33, 1. 7. Vgl. 17, 3.). Daher in der schon oben besprochenen klassischen Stelle III. 24, 1. der klare Ausspruch, daß der h. Geist die Substanz der Kirche ist, sofern er einmal das Amt hat, das Heil zu wirken (eam, quae secundum salutem hominis est, solitam operationem, quae est in fide nostra — hoc enim ecclesiae traditum est dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ut omnia membra percipientia vivificentur — universam reliquam operationem spiritus), dann aber der Lebensgeist der Glieder der Kirche ist. Diese zweite Seite erläutern andere Stellen. „Wie aus dürrem Getreide eine Masse nicht werden kann ohne Feuchtigkeit, noch ein Brot, so konnten auch Viele nicht eins werden in Christo ohne das Wasser welches vom Himmel ist. Und wie dürres Land, wenn es nicht Feuchtigkeit aufnimmt, nicht fruchtbar ist, so würden auch wir, einst ein dürres Land, niemals Frucht des Lebens bringen ohne den Gnadenregen von oben. Denn unsere Leiber empfangen durch dieses Brot, unsere Seelen durch den Geist jene Einheit, welche zum ewigen Leben ist" (III. 17, 2.). Ebenso wird III. 33, 14. V. 9, 1. 10, 3. 35, 1. der h. Geist als der Lebensgeist dargestellt, welcher den wiedergeborenen Einzelnen in die Gemeinschaft der Kirche führt. Zusammenfassend ist IV. 36, 2., wo es in der Deutung des Gleichnisses vom Weinberge (Mtth. 21.) heißt: Ubique enim praeclara est ecclesia et ubique circumfossum torcular: ubique enim sunt, qui suscipiunt spiritum. Wenn der h. Geist auch schon im A. T. waltet, so ist doch die Gnade im N. T. eine größere (IV. 11, 3.), der Geist ein neuer (III. 10, 2. 33, 8.: quoniam nove quidem, sed idem spiritus requiescens super

eam). Näher ist dieser neue Geist ein Geist der Freiheit (III. 10, 2. 13, 3. 33, 14.). Nicht, daß Christus das Gesetz abgeschafft habe. Er ist das Ende des Gesetzes, um der Anfang eines neuen Gesetzes zu sein (IV. 12, 4.). Nicht den Inhalt des Gesetzes ändert Christus, sondern die Stellung des Menschen zu demselben (IV. 13, 3.: — non dissolventis, sed adimplentis et extendentis in nobis, tanquam si aliquis dicat, majorem libertatis operationem et pleniorem erga liberatorem nostrum infixam nobis subjectionem et affectionem). Wenn nämlich der Bund des Gesetzes durch äußere Werke auf das Innere des als Knecht betrachteten Menschen wirken will, so geht der neue Bund von der Gesinnung aus, welcher er einen gesetzmäßigen Inhalt geben will, hat es also mit Freien zu thun (IV. 13, 2.: Etenim lex, quippe servis posita, per ea quae foris erant corporalia, animam erudiebat, — verbum autem liberans animam et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit). Sofern der N. B. auch die Gesinnung regeln will, ist er noch gesetzlicher als der A. B. (IV. 13, 1.). Auch das Opfer hat Christus nicht aufgehoben (IV. 17, 18.). Es besteht fort im h. Abendmahle. Aber dasselbe Gesetz der Freiheit waltet hier: Non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificia (IV. 18, 3.). Wenn das Reich alten Bundes an ein Volk gebunden ist, so gehört das Reich neuen Bundes der Menschheit an (IV. 36, 2.), hat der Geist der Kirche Christi die Bestimmung, den Zwiespalt der Volksgeister zu heben (III. 17, 2.). Der Segen Abraham's erstreckt sich über Alle, die an Christum glauben, sein Same ist die Kirche (V. 32, 2.); Jerusalem hat sich zur Welt erweitert (IV. 4, 1 sq.). Im Einzelnen ist der h. Geist, wie schon gesagt, die Kraft, welche die Wiedergeburt zum neuen Leben wirkt (Vgl. unter den vielen Stellen IV. 38, 2.: — *ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον, ὅ ἐστι βρῶμα ζωῆς*. V. 7, 1.: spiritus s. vita est eorum, qui percipiunt illum, 9, 1. 2. 3. 10, 3.). Dieses ist ein Leben höherer Erkenntniß (III. 33, 1. IV. 33, 15. Vgl. II. 28, 7.). Der h. Geist ist ja die persönliche Weisheit. Ferner ein neues sittliches Leben (III. 17, 1.: — (spiritus s.)

voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi, V. 9, 1.: — spiritus patris emundat hominem et sublevat in vitam dei, u. a.). Der h. Geist ist endlich das Band der Gemeinschaft mit Gott (III. 24, 1.). In dieser Gemeinschaft ist das selige Leben. Ohne den Geist des Lebens kein Heil (V. 9, 3.). Dieser Lebensgemeinschaft Spitze ist das Schauen Gottes. In dieser Spitze begegnet sich der Selbstzweck Gottes in der Weltschöpfung und der Zweck, nach dem der Mensch l.bend strebt: gloria dei vivens homo, vita autem hominis visio dei (IV. 20, 7.). Dieser Zweck des Menschen wird nur in einem unendlichen Fortschritte erreicht, einem Fortschritte, der über dieses Leben hinaus weist (IV. 20, 6. 8.). Auf Erden genießt der Mensch nur einen Theil der vollen Gnade (II. 28, 7.), nur die Erstlinge des h. Geistes (V. 8, 1.). Wie das Reich alten Bundes der Erfüllung im N. T. entgegensieht, so das Reich neuen Bundes einer zukünftigen Herrlichkeit (IV. 9, 2.). Die Bürgschaft eines den Tod überwindenden ewigen Lebens in uns ist der h. Geist, das Brot der Unsterblichkeit (IV. 38, 1.). Ein Ausfluß dreier Substanzen ist der Mensch. Seinem Fleische nach gehört er der Erde an, seiner Seele nach dem Allleben, seinem Geiste nach dem h. Geiste (V. 12, 1—5.). Diese drei Substanzen sind in dem Menschen individualisirt. Das Prinzip der Persönlichkeit liegt zwar in der Seele, aber die Seele ist nicht ohne Leib denkbar. Der Geist ist das bildende, bestimmende, die Individualität bewahrende, das rettende Prinzip (V. 9, 1.). Nur dadurch, daß der Mensch Theil hat an dem Geiste, lebt er ewig (l. l. 2.). Die Auferstehung zum ewigen Leben erfolgt nun am Ende der Entwickelung des Reiches Gottes, wenn Christus zum zweiten Male kommen wird, nicht in Niedrigkeit, sondern in Herrlichkeit. Wie die Erlösung sich nicht bloß auf den Geist des Menschen bezieht, sondern auch auf den Leib (V. 19, 2.), so wird auch er auferstehen, freilich nicht als bloßes Fleisch, sondern als vom h. Geiste durchdrungenes und verklärtes Fleisch (V. 13, 2.). Wie der Leib des Menschen ein Tempel sein soll des h. Geistes, so auch die ganze Welt (V. 9, 4.). Das wird dann erfüllt

werden. Geht ja der Zug des Werdens und Entwickelns nicht bloß durch die Menschheit, sondern auch durch die Natur (V. 34, 2.). Auch in dem himmlischen Jerusalem wird diese Entwickelung in Gott hinein noch fortdauern (V. 35, 1.: — regnabunt justi in terra, crescentes ex visione domini et per ipsum assuescent capere gloriam dei patris). Doch wie auch die Entwickelung sein mag: die Substanz des zu Entwickelnden kann sie nie aufheben (V. 36, 1.). Die verklärte Kirche ist eine Einheit im h. Geiste (V. 35, 1.). Dann wird der große Heilsprozeß sein Ziel erreicht haben: der h. Geist hat zum Sohne, der Sohn zum Vater geführt (V. 36, 2.).

Der Geist des Johannes, welcher in zwei Jüngern, Polykarpus und Ignatius, die sich beide an das Leben hielten, vorübergehend die Metropole des Abendlandes begrüßte, schlug in Irenäus seinen dauernden Sitz im Abendlande auf. Und in der That wunderbar durchdringt sich in Irenäus die Tiefe johanneischer Anschauung mit dem praktischen Ernste eines Polykarpus, der Feinblick eines Mannes von griechischer Bildung mit der Festigkeit des Abendlandes, die hohe Freiheit und Milde der ersten Geistesfülle mit der durch schwere Erfahrung geforderten Hingabe an die geschichtliche Gestalt des Reiches Gottes. Der Grundgedanke des Irenäus ist, wie er es selbst in der angeführten Stelle I. 10, 3. deutlich genug sagt, das Reich Gottes in seiner geschichtlichen Entwickelung. Dieser Gedanke weist ihm auch seine Stellung zur Gnosis an. Er setzt der falschen Gnosis das geschichtliche Recht der kirchlichen Wahrheit entgegen. Diese apostolische Stetigkeit der kirchlichen Entwickelung zu vertreten, war er, welcher durch ein so treues Glied, wie Polykarpus, mit Johannes verbunden war, vom Herrn recht eigentlich berufen. Im Abendlande ward ihm Rom die Mutterstadt kirchlicher Wahrheit. Hier fand er im Volkscharakter eine Naturgrundlage für dieses treue Festhalten an der geschichtlichen Ueberlieferung [1]). Der Mann nun, in welchem sich diese Richtung

1) Bernhardy, röm. Litteratur S. 6.: Der Volkscharakter der Römer war durchaus dem Praktischen, der Oeffent-

eigenthümlich **römisch** gestaltet, ist **Tertullianus**. Der ehemalige Sachwalter leitet gegen die Gnostiker römisches Rechtsverfahren ein. Die Häretiker haben gegenüber der Kirche, welche das Recht der geschichtlichen Priorität und der Majorität hat, nicht das Recht zu sein (adv. Prax. c. 11.: Regula omni rei ab initio constituta ex prioribus et ex pluribus in posteriora **praescribit** utique et in pauciora). Die Kirche allein hat das Recht des Besitzes (de praescr. c. 35.: indicium proprietatis); die Häretiker haben keinen Rechtsantheil an der Kirche (c. 37.: Mea est possessio, olim possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuvaverunt, ita teneo). So muß man sich mit den Häretikern gar nicht auf Schriftbeweise einlassen, sondern ihnen einfach den Thatbestand des kirchlichen Bewußtseins, **die Tradition** entgegenhalten (c. 18.). Wie man jede Lebenserscheinung nach ihren Anfängen beurtheilen muß (c. 19. 22.), so kann die Tradition ihre Uebereinstimmung mit der Apostellehre geschichtlich nachweisen (c. 32.). Außer diesem äußeren Grunde bürgt für die Apostolicität der Kirchenlehre noch ein innerer, die Einheit der Lehre (l. l.: consanguinitas doctrinae). Ohne solch äußeres und inneres Zeugniß darf sich die Häresie nicht den Anspruch auf Apostolicität erlauben (l. l.). Wenn der Christ von der Norm der Kirche ausgeht, so schöpft der Häretiker aus subjektiver Willkür (c. 6.); wenn der Christ einen sicheren Besitz der Wahrheit hat, so sucht der Häretiker noch, als ob Christus noch nicht erschienen wäre (c. 8.); wenn der Christ sich an das Ursprüngliche hält, so thun die Häretiker, als ob die Wahrheit erst durch sie an's Licht gekommen wäre (c. 29.). Ihrem Begriffe nach macht die Tradition die Apostellehre zur alleinigen Norm des Glaubens. Diese Auktorität der Apostel beruht auf ihrem Zusammenhange mit dem, der die alleinige Auktorität ist, mit Christo. Apostolos domini habemus au-

lichkeit in äußerer Thätigkeit, und der **normalen Ueberlieferung** zugewandt.

ctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt (c. 6. Vgl. c. 21.). Das allgemein menschliche Gesetz, daß der Anfang die Norm der späteren Entwickelung bleibt, findet in der Göttlichkeit des Anfängers und Vollenders unsers Glaubens eine göttliche Sanktion. Sollten die etwas nicht gewußt haben, welche der Herr zu Lehrern bestellt hat, die seine Begleiter, seine Jünger, seine Freunde waren? Ein Petrus, dem er des Himmelreichs Schlüssel übergab, ein Johannes, der an seiner Brust lag? (c. 22.) In diesem Argumente deckt die Auktorität Christi das Menschliche in den Aposteln. Die Auktorität Christi ging aber auf göttlichem Wege an die Apostel über durch seinen Stellvertreter, den h. Geist, welcher der Apostel Lehrer war (c. 28.: — nullam respexerit spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium dei villicus, Christi vicarius etc.). Wir haben oben gesehen (S. 221.), daß Tertullianus den Geist des Amtes in unerreichbarer Kräftigkeit den Jüngern beimaß. Auf einem anderen Wege, als durch die Apostel, offenbart uns Christus seine Wahrheit nicht (c. 21.). Man berufe sich nicht, um die Mangelhaftigkeit der apostolischen Lehre zu beweisen, auf den Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien. Der Irrthum des Petrus war ein sittlicher, nicht ein Irrthum in der Erkenntniß der Wahrheit (c. 23.). Das eine Medium des Apostelwortes ist eben die Tradition. An ihrer Reinheit dürfen wir nicht zweifeln. Wollte Einer auch nicht so viel Zutrauen haben zum Walten des h. Geistes in der Kirche, so muß ihm doch die Einheit der Ueberlieferung Bürgschaft sein (c. 27. 28.). Das andere Medium des Apostelwortes ist die Schrift. Wenn die Tradition der Lebensquell, so ist die Schrift die Rechtsurkunde und die Norm des Glaubens [1]). So-

1) Der lebendige Glaube, welcher keinen anderen Inhalt hat, als die Ueberlieferung (de carne Chr. c. 2.: Si Christianus est, credit quod traditum est), welcher im Festhalten der Ueberlieferung das Heil findet (de praescr. c. 14.: Fides in regula posita est,

wohl das A. T., als das N. T. ist Gottes Wort (de an. c. 28.: Sed nullus sermo divinus, nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit; apol. c. 31.: Inspice dei voces, litteras nostras). Die Ausdrücke scriptura (adv. Prax. c. 1. 5. 6. de test. an. c. 5. u. a.), litterae (apol. c. 31. apol. c. 47.: divina litteratura u. a.), testamentum (adv. Prax. c. 15. 20. 31. u. a.), instrumentum (de praescr. c. 38. adv. Prax. c. 20. u. a.) wechseln. Wenn im Allgemeinen die Schrift Gottes Wort heißt, so spricht, näher bestimmt, in ihr die dritte Person der Gottheit (adv. Prax. c. 11.: Animadverte etiam spiritum loquentem ex tertia persona de patre et filio: dixit dominus domino meo, sede etc. adv. Hermog. c. 22. de carne Chr. c. 23. u. a.). Die Einheit des A. und N. T. macht Tertullianus wiederholt gegen Marcion geltend. Dabei hat er aber als Montanist sehr ausgebildete Begriffe von organischer Entwickelung in der Bundesökonomie (de virg. vel. c. 1. adv. Prax. c. 13. Vgl. adv. Marc. III. 2. IV. 11. u. a.). Im Keime finden wir diese Begriffe bereits in der vormontanistischen Schrift ad uxorem (I. 2.). Das Wesen des N. T. ist, daß der Glaube an Gott durch den Glauben an Christum bedingt ist (adv. Prax. c. 23.: — quia per filium in patrem creditur. Vgl. apol. c. 21.: deum colimus per Christum). Aber das Neue, welches der neue Bund bringt, die lebendige Vermittelung durch Sohn und Geist, welche die Juden in ihrem Festhalten an

habens legem et salutem de observatione legis), verweist zunächst an die Ueberlieferung (c. 19.: ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est etc.). Die Schrift ist dagegen die Rechtsurkunde, das Rechtsinstrument, durch welches der Kirche der Besitz der Wahrheit verbürgt ist (c. 38.). Wie etwa eine Verfassungsurkunde den Staat als eine lebendige Existenz voraussetzt, so setzt die Geltung der Schrift das Glaubensleben der Kirche voraus (c. 19.). Die Erforschung der Schrift ist mehr Sache des Wissens, als des Glaubens (c. 14.). Die Schrift hat daher ihre Kraft in der Abwehr des Irrthums, in der Verbürgung reiner Lehre: Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum ejus, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur (c. 38..

der abstrakten Einheit verwarfen, war faktisch im A. T. schon vorhanden, wenn auch nicht offenbar (adv. Prax. c. 31.). — Cyprianus hat die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Tradition und der Schrift. Seine allegorisirende Erklärungsweise mochte den Zwiespalt leicht ausgleichen; für die hierarchische Seite der Tradition war das A. T. ihm eine erwünschte Ergänzung des Evangeliums [1]. In Collisionsfällen entscheidet sich Cyprianus bestimmt für das Wort Gottes. Die Schrift ist Quell und Norm der Ueberlieferung (de unitate eccl. p. 105. ep. 74. p. 215). In drei Büchern hat Cyprianus Zeugnisse sowohl aus dem A. als N. T. zusammengestellt (testimoniorum l. III. ad Quirinum). Auch die Apocryphen A. T. hält er für beweiskräftig. Im h. Geiste schreiben sowohl die Schriftsteller alten Bundes (de unitate eccl. p. 108.: — quam unam ecclesiam in cantico canticorum spiritus sanctus ex persona domini designat), als die Apostel und Evangelisten (ep. 27. p. 52. Vgl. ep. 75. p. 218. u. a.) [2]. Göttlich ist die ganze Schrift (de exhort. mart. p. 167.: — divinis scripturis). Doch spricht aus dem N. T. ein höherer Geist als aus dem A. T. „Die Gebote des Evangeliums sind nichts Anderes als göttliche Lehren unseres Meisters, der Grund unserer Hoffnung, die Veste unseres Glaubens, die Nahrung unseres Herzens, der Leitstern unseres Wandels, die Bürgschaft unseres Heils: sie unterweisen die Gläubigen, um sie zum Himmel zu führen. Vieles hat Gott durch die Propheten seine Knechte sagen lassen; aber um wie viel größer ist das, was der Sohn sagt, der ja nur in den Propheten auf seine Zukunft hinweist, damit wir, die wir in Finsterniß und Todesschatten saßen, durch das Licht der Gnade erleuchtet, unter Leitung des Herrn unseren Weg sicher wandelten" (de orat. dom. p. 139.). Cyprianus schreibt sich indeß nicht nur himmlische Gesichte [3], sondern auch Inspiration zu (de exhort. mart.

1) Huther, Cyprian's Lehre v. d. Einh. d. Kirche S. 71.

2) Vgl. Rettberg, Cyprian S. 307.

3) Vgl. Dodwell, dissertatio Cyprianica IV. ad ep. 8.: de visionibus (Anh. der Fell'schen Ausg. S. 10.).

p. 167: — mediocritas nostra auxilio inspirationis divinae instructa). Wenn sein Meister Tertullianus den apostolischen Geist noch fortleben sieht in den montanistischen Sehern, so will ihn Cyprianus nach seiner ganzen objektiven Anschauungsweise, von der wir schon oben sprachen, als Amtsgeist den Bischöfen zueignen. Noch steht er aber in einer Zeit, welche für ein Amt das innere Zeugniß der Gnadengabe fordert. Dieses Zeugniß giebt Cyprianus in jenen Visionen, freilich nur um seine Ansprüche als Bischof zu steigern. Stehen die einzelnen Bischöfe unter besonderer Leitung des h. Geistes (d. exhort. mart. p. 167. ep. 48. p. 91.), so darf der Beschluß einer Versammlung auf die Auktorität des h. Geistes sich berufen (ep. 57. p. 119.). Ganz im Sinne des Cyprianus sagt Firmilianus (ep. 75. p. 219.), daß, weil der Einzelne die Fülle des h. Geistes nicht fassen könne, eine Versammlung von Bischöfen das entsprechende Organ der göttlichen Weisheit sei.

Der Mensch ist nach Tertullianus gottähnlich in seiner Seele, welche ein vernünftiges, freies Wesen ist (adv. Marc. II. 9. adv. Prax. c. 5. de anima c. 15. 22. de carne Chr. c. 12. u. a.). Die Seele ist aus dem Lebenshauche Gottes hervorgegangen (de an. c. 11 sq.). Von ihr unzertrennlich ist der Leib, durch welchen sie erst individuellen Bestand hat (de an. c. 7. sq. Vgl. de carne Chr. c. 11. adv. Prax. c. 7.). Der Leib ist nicht eine der Seele heterogene Substanz, sondern nur der erstarrte Lebenshauch Gottes (de an. c. 9.: flatum illum — velut in forma gelasse), daher auch Bild Gottes (de resurr. c. 6.). Seele (anima) und Geist (spiritus) sind substanziell nicht verschieden (de an. c. 11.). Davon muß aber wohl der Geist Gottes unterschieden werden, welcher nur accidentell dem Menschen zu Theil wird (de an. c. 11.: Igitur si neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae — weiter oben: accidentiam spiritus passus est. Vgl. c. 18. u. adv. Marc. II. 9.). Adam hatte nun den göttlichen Geist und zwar sowohl als Kraft der Heiligung, denn als Quell übernatürlicher Ga-

ben [1]). Rein war Adam, aber seine Freiheit war noch unerprobt (adv. Marc. II. 7. de an. c. 16. u. a.). Dadurch, daß Adam diese Freiheit zum Gegensatze seines Willens gegen den göttlichen, zur Sünde mißbrauchte (adv. Marc. II. 7.), riß er nicht nur sich, sondern die Menschheit, welche in ihm der Potenz nach gesetzt war (de an. c. 9. sq. u. a.), aus der Gemeinschaft mit Gott (adv. Marc. II. 2.), aus dem Leben im h. Geiste (de bapt. c. 5.), überlieferte er sein Geschlecht dem Geiste des Bösen (d. an. c. 39—41.), dem Tode und der Verdammniß (de test. an. c. 3. de an. c. 52.). Da die Menschheit nur der vermittelst der Zeugung entwickelte Keim Adam's ist (de an. c. 19.), so ist Adam's Sünde durch die Zeugung das Naturprinzip des Menschen geworden (de an. c. 41. Vgl. c. 39. 40. de carne Chr. c. 16. 17.). Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur (de an. c. 40.). Der Geist der Sünde fand seine Welt im Heidenthum (de praescr. c. 7. 8.). Keine Wahrheit ist bei den Philosophen zu suchen (I. l. de an. c. 1 sq. 39. apol. c. 46. u. a.). Was uns Wahres im Heidenthum begegnet, ist entweder von den Propheten entlehnt (apol. c. 47.), oder von der Sünde inficirt (de an. c. 2.), oder eine Nachahmung des Teufels (de bapt. c. 5.). So ernst und schwer Tertullianus nach seiner sittlichen Auffassung des Christenthums die Sünde nimmt, so ist er doch entfernt, den Geist des Wahren und Guten für völlig erloschen zu halten im Menschen (de an. c. 41. apol. c. 17.). Diese Wahrheit liegt aber nicht in den concreten Gestalten, welche sich der Geist der natürlichen Menschheit geschaffen hat, sondern in den Grund-

1) Jenes: de bapt. c. 5.: Ita restituitur homo deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem dei fuerat, imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. Es bedarf wohl kaum der Erinnerung an Irenäus. Dieses: de an c. 11.: Nam etsi Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: (1 Mos. 2, 24 ff.): accidentiam spiritus passus est; cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis operatrix prophetiae.

tönen des Lebens, welche die Seele in ihrer Natureinfalt unwillkürlich anschlägt (testimonium animae). Mehr aber ist diese Naturwahrheit nicht, als ein Anschlußpunkt der göttlichen Offenbarung (ad Marc. I. 18.). Gott offenbarte sich in Gesetz und Propheten dem Volke Israel, um Gesetz und Propheten in Christo zu erfüllen (de praescr. c. 8. apol. c. 21. u. a.). Wer in dem Menschen das Bild Gottes sieht, wer einen lebendigen Gott kennt, der auf menschliche Zustände lebendig eingeht, einen Gott, der die Rettung der Menschheit stets im Auge hat, der findet in dieser Menschlichkeit Gottes den letzten Grund zur Menschwerdung. Gottes ist nichts so würdig, als das Heil der Menschheit (adv. Marc. II. 27. adv. Prax. c. 16.). Die Erscheinungen Gottes im A. T. sind nur eine Anbahnung der Menschwerdung Gottes (ad Prax. c. 16.). Nur ist der erscheinende Gott nicht der Vater, sondern der Sohn, der sichtbare Vater (adv. Prax. c. 14 sq.) [1]. Als nun die Zeit erfüllt war, ward der, welcher Gott zum Vater hatte ohne Mutter, Sohn einer Mutter ohne menschlichen Vater (de carne Chr. c. 18.). Auf gewöhnlichem Wege erzeugt, wäre Christus nichts mehr als was Salomo und Jonas war, ein Messias im Sinne Ebion's (l. l.). Ohne wahr-

1) Baur, Dreieinigk. I. S. 179. giebt sich alle Mühe, Hegelsche Ideen in Irenäus und Tertullianus überzuspielen. Bei Irenäus habe nicht nur die Menschheit im Logos ihre Vollendung gefunden, sondern „auch der Sohn Gottes, zu dessen Begriff es an sich gehört, Mensch zu werden" seine Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung sei eben so in der Idee Gottes, als im Wesen der Menschheit begründet; Gott und Mensch seien wesentlich für einander. — Man sollte es nicht für möglich halten, daß einem Irenäus, der sich gerade gegen eine solche Supposition so oft und nachdrücklich verwahrt hat (Vgl. die Stellen, welche Massuet diss. in Iren. III. art. V. 51—53. ed. Ven. II. p. 116. und Dorner II. S. 468. zusammengestellt haben), von einer modernen Gnosis eine solche Anmuthung hätte widerfahren können. Denselben pseudospekulativen Vandalismus erlaubt sich der genannte Theologe gegen Tertullianus S. 183. Da er indeß bei diesem mitleidig hinzufügt, daß dieß nur in Gestalt einer spekulativen Ahnung bei ihm auftrete, auf welche kein weiteres Gewicht zu legen sei, so wollen wir, wie billig, auch kein Gewicht darauf legen.

haftige Annahme unserer Natur hätte er uns nicht erlösen können (adv. **Marc. III. 8.**). Auf eine neue Art mußte der geboren werden, von dem eine neue Geburt ausgehen sollte. Er nahm in dieser Geburt die Substanz des menschlichen Fleisches an, doch ohne den alten Samen, ohne die ihr anhaftende Sünde, da er eben das Fleisch durch den neuen Samen des Geistes umbilden wollte (**de carne Chr. c. 17.**). Da Tertullianus so oft die Wiedergeburt dem h. Geiste zuschreibt, in dieser aber wie in anderen Stellen die Wiedergeburt der Menschheit an das göttliche Prinzip, aus dem Christus geboren ist, knüpft, so, sollte man glauben, müßte es ihm nahe gelegen haben, dem h. Geiste die Erzeugung Christi zuzueignen. Indessen erklärt er, wie Justinus, für den Geist und die Kraft, von welcher Maria überschattet ward, den Logos, welcher ja Geist Gottes sei (**adv. Prax. c. 26.**). Tertullianus theilt eben mit der Kirche seiner Zeit die Unklarheit in der Unterscheidung der Funktionen des Logos und des h. Geistes. So bezeichnet er denn auch die göttliche Natur in Christo im Unterschiede von der menschlichen (**caro**) mit dem Namen **spiritus** (**adv. Prax. c. 27. 29. de carne Chr. c. 8. 18. apol. c. 21.**). Man hat in diesem Gebrauche eine Specialisirung der nachgewiesenen Bedeutung: göttliche Substanz zu sehen. So klar es nun ist, daß man **spiritus** in diesem Sinne nicht mit dem **spiritus sanctus** vermischen darf, so verschwistert sich doch, wo von der Erscheinung der göttlichen Geistessubstanz in der Menschheit die Rede ist, mit diesem Begriffe die des h. Geistes [1]). Ueber die Taufe Christi durch Johannes hat Ter-

1) Wir haben die Stelle **adv. Prax. c. 29.** im Auge, die freilich kritisch nicht sicher steht. Tertull. will gegen Praxeas beweisen, daß, wenn der Sohn leide, dieß kein Leiden in den Vater bringe. **Ita etsi spiritus dei quid pati posset in filio, quia tamen non in patre pateretur, sed in filio, pater passus non videretur. Sed sufficit, nihil spiritum dei passum suo nomine, quia, si quid passus est, in filio quidem passus est, in quo erat et pater, cum filius pateretur in carne.** Hier ist der **spiritus dei**, welcher das göttliche Prinzip im Sohne bildet, natürlich nicht eine vom Sohne unterschiedene Persönlichkeit, sondern das dem Vater und dem Sohne gemeinsame göttliche Wesen und Leben, welches bei aller Gemein-

tullianus in seiner Schrift de baptismo sehr treffend geurtheilt. Die Taufe des Johannes war vom Himmel, sofern Johannes im göttlichen Auftrag taufte, aber nicht, sofern sie ein himmlisches Gut brachte. Sie war nur eine Taufe der Buße: Vergebung der Sünden und h. Geist konnte sie nicht geben. Wohl aber wies sie prophetisch darauf hin. **Agebatur itaque baptismus poenitentiae quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae** (c. 10.). Diese himmlische Erfüllung fand Johannes, als er Christum taufte. Der h. Geist kam über ihn in einer Taube. Die Taube ist das Sinnbild der Einfalt und Unschuld; nach der Fluth, die unsere Sünden begräbt, Bote des Friedens (c. 8. adv. Valent. c. 3.). Die Taufe war aber nicht bloßes Symbol, noch auch bloß Trägerin, sondern wirkliche, wenn auch vorübergehende, Incarnation des h. Geistes (de carne Chr. c. 3.). Nach dieser Taufe konnte der prophetische Geist, welcher in Johannes war (**ipsum, quod coeleste in Johanne fuerat, spiritus prophetiae**), nur abnehmen, da er in absoluter Fülle durch die Taufe auf Christum übergegangen war (**post totius spiritus in dominum translationem**). Im h. Geiste empfing Christus die Amtssalbung (c. 7. adv. Prax. c. 28.). Die Taufe der Jünger Christi vor Auferstehung des Herrn war ganz im Sinne des Johannes (c. 11.). Ein uraltes Gesetz der Wahlverwandtschaft knüpft an das Wasser den h. Geist. Wasser ist

schaft zwischen Vater und Sohn in demselben doch in dem fleischgewordenen Sohne eine eigenthümliche Subsistenz hat, so daß eben sein Zustand nicht sofort den Vater berührt. Es erhellt also aus dieser Stelle, wie sich die Bedeutung von spiritus als göttliche Natur in Christo aus dem allgemeinen Begriffe von göttlicher Substanz ergiebt. Wenn es aber weiter heißt: quia hoc retractatum nec quisquam negabit, quando et nos pati pro deo possumus, si s p i r i t u s d e i s i t i n n o b i s, q u i e t l o q u i t u r de nobis, quae sunt confessionis, non ipse tamen patiens, sed pati posse praestans: so haben wir die Person des h. Geistes. Ganz so war der Fall in der besprochenen Stelle de pudic. c. 21. Die Lösung liegt nahe. Wie die göttliche Wesensbestimmtheit, aus welcher der Logos hervorgegangen ist, die Vernunft in Gott ist, so ist der h. Geist das zur Person gewordene Lebensprinzip in Gott.

das Element des Lebens. Ueber dem Wasser schwebte bei der Schöpfung der Lebensgeist. Was Wunder, wenn Gott das Naturelement des Lebens zum sakramentlichen Träger des himmlischen Lebens macht (c. 3. 4.). Kennt doch die Heidenwelt eine reinigende und weihende Kraft des Wassers. Wenn die Heiden Quellen verehren, von bösen Geistern erfüllt, warum soll der h. Geist dem Wasser seine himmlischen Kräfte nicht leihen können (c. 5.). Der alte Bund hat viele Vorbilder der Taufe (c. 9.). Allenthalben im Leben Jesu tritt das Wasser bedeutsam auf (l. l.: nunquam sine aqua Christus). Das Wasser hat eine reinigende (c. 4.), eine heilende Kraft (c. 5.). Diese Naturseite des Wassers findet ihre geistliche Erfüllung in der Taufe, welche, indem sie den Leib reinigt, auch die Seele rein macht und heilt von ihren Sünden (c. 4. 5.). Die positive Seite des Wassers, das Lebensschöpferische, erfüllt sich aber in dem himmlischen Leben des h. Geistes, welches die Taufe vermittelt (c. 6.). Indeß schreibt Tertullianus den Empfang des h. Geistes nicht sowohl der Taufe zu, welche mehr die negative Bedeutung der Sündenreinigung hat, als der weihevollen Handauflegung nach der Taufe. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum (c. 8.). Der Segen des Patriarchen, in Handauflegung ertheilt, findet in dem Geiste Christi seine Erfüllung (l. l.). Ward Christus durch den h. Geist zu seinem Amte gesalbt, so ist auch den Christen die Taufe die Weihe zu ihrem himmlischen Berufe (c. 7. Vgl. ad mart. c. 3.). Wie Christus aus dem h. Geiste ist geboren worden, damit wir durch den Geist die Wiedergeburt empfangen (de carne Chr. c. 20.), in der Wiedergeburt die Heiligung (de an. c. 41. adv. Prax. c. 12. u. a.), so ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in ihm eine Bürgschaft der Vermählung, welche zwischen Geist und Fleisch in uns eintreten soll (de resurr. c. 63.).

In Tertullianus tritt uns das neue Leben aus Christo in seinem Gegensatze zur Welt des Heidenthums entgegen. Das ist aber das Wunderbare in diesem Charakter, daß er in der Welt, gegen die er nur den Vernichtungskampf

kennt, tief genug steht. Er hat die römische Rechtsansicht, er hat die Darstellung der sophistischen Rhetorik, die ungesunde Erregung der sinkenden Zeit. Seltsam verschwistert sich das neue Feuer des h. Geistes mit der pikanten Sprache jenes entnervten Zeitalters. Man fühlt es oft seinem Witze ab, daß er ein Ueberläufer ist aus Feindes Land.[1]) Eben so bekämpft er, wie wir sahen, in dem häretischen Gegner mit Leidenschaft, was ihm selbst noch eine Macht ist. Nur die Plattheit übersieht in den schneidenden Sätzen, in denen sich Tertullianus zur Thorheit des Christenglaubens bekennt, das Bewußtsein eines Mannes, der die Weisheit des Heidenthums vortrefflich kannte, eines Mannes voll tiefer, kühner Geistesblicke, großartiger Combinationen, außerordentlicher Verstandesschärfe. Während er in der Festigkeit seines Glaubens den Beifall der Welt verschmäht, ist doch der ehemalige Rhetor fortwährend beflissen, seine Aussprüche auf allgemeine Verstandesregeln zurück zu führen. Gewiß ist es vorwiegend ein christlicher Zug, der ihn in den unbelauschten Ausdrücken der Natur ein Naturchristenthum erkennen läßt. Aber auf halbem Wege mag ihm die Freude überbildeter Zeitalter am Natürlichen entgegengekommen sein. Er war eine paulinische Natur, der Vorgänger des Augustinus. Ein petrinischer Charakter war dagegen dem Cyprianus beschieden. Er war kein tiefer, kein schöpferischer Geist. Ihn bestimmte auf dem Lehrgebiete die Tradition der afrikanischen Kirche, die Auktorität des Tertullianus. Ganz Mann des Lebens zog er die Schlüsse seiner Thaten. Was er aber zur Lösung der Gegensätze, mit denen er innerhalb seines Amtskreises kämpfte, schrieb, nahm die Kirche in ihr Gesammtbewußtsein auf. Er zeigt sich als römischer Charakter nicht nur in der rhetorischen Fülle seiner Sprache, sondern noch mehr in der

1) Wir erinnern an Stellen wie de carne Chr. c. 2., wo er im Sinne des doketischen Gnosticismus über die Geburt Christi so spricht: Aufer hinc molestos semper Caesaris census et diversoria angusta et sordidos pannos et dura praesepia. Viderit angelica multitudo dominum suum noctibus honorans. Servent potius pecora pastores; et magi ne fatigentur de longinquo; dono illis aurum suum. Melior sit et Herodes, ne Hieremias glorietur u. s. w.

Taktik seines Handelns. Das treue Gedächtniß seiner Freunde hat uns aufbewahrt, daß die Römer bei seiner Verurtheilung ihm unbewußt, indem sie ihm auf einem weißen Stuhle (wie die Bischöfe zu haben pflegten) den Sitz gestatteten, die letzte bischöfliche Ehre erwiesen haben. So erscheint er uns: ein Bischof auf römischem Prätorstuhle. Das eine Ziel, was er verfolgte, war, die Einheit der Kirche auf dem Wege der Verfassung herzustellen. Die drei großen Kirchenlehrer des Abendlandes ergänzen sich gegenseitig in der Auffassung des einen Gedankens, welchen sie ausbauen, der Kirche. Während Tertullianus mit paulinischem Geiste das neue Leben im h. Geiste als die Substanz der Kirche darstellt, faßt Irenäus, der treue Repräsentant johanneischer Ueberlieferung im Abendlande, die Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt als eine große Heilsanstalt, sucht Cyprianus mit seiner petrinischen Herrschergabe ihre Einheit im Geiste zur Erscheinung zu bringen.

9. An Irenäus schließt sich, wie schon bemerkt, Hippolytus an. Er bekennt sich, der Glaubensregel gemäß, zu dem dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Geist[1]). Es

1) Zwar ist in dem Bekenntnisse, welches die Presbyter gegen Noëtus ablegen (c. Noët. c. 1.), der h. Geist nicht genannt. Aber es galt hier nur das Verhältniß des Vaters zum Sohne festzusetzen. Weiter unten (c. 8.) heißt es: *Ἀνάγκην οὖν ἔχει καὶ μὴ θέλων ὁμολογεῖν πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον, ᾧ πάντα πατὴρ ὑπέταξε παρεκτὸς ἑαυτοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία.* Später (c. 9.): *Ὅσα τοίνυν κηρύσσουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ, ἴδωμεν, καὶ ὅσα διδάσκουσιν, ἐπιγνῶμεν, καὶ ὡς θέλει πατὴρ πιστεύεσθαι, πιστεύωμεν, καὶ ὡς θέλει υἱὸν δοξάζεσθαι, δοξάσωμεν, καὶ ὡς θέλει πνεῦμα ἅγιον δωρεῖσθαι, λάβωμεν.* In dem paraphrasirten Bekenntnisse, welches Hippolytus als apostolische Ueberlieferung bezeichnet, c. 17. wird der h. Geist erwähnt als das erzeugende Prinzip Christi: — *ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος καινὸς ἄνθρωπος γένομενος κ. τ. λ.* Vgl. noch c. 14. In der homilia in theophania (Fabr. I. p. 261.) lautet das Bekenntniß c. 8.: „Der Vater der Unsterblichkeit hat seinen unsterblichen Sohn in die Welt gesandt. Dieser kam zu den Menschen, sie mit Wasser und Geist zu taufen. Uns wiedergebärend zur Unvergänglichkeit des Leibes und der

ist ein Gott; aber in dieser Einheit ist der Unterschied (*οἰκονομία*) festzuhalten (c. Noët. c. 4.). Es ist eine göttliche Substanz (c. Noët. c. 7. 8. 11.: *δύναμις*, c. 7.: *οὐσία*), in dieser aber eine Dreiheit (c. Noët. c. 14.: *τρίας*), eine dreifache Manifestationsweise (c. Noët. c. 8.: *ἐπίδειξις*), drei Wesen, Personen (c. Noët. c. 9.: *τρία*, c. 7. 14.: *πρόσωπα*). Der Vater ist der Urträger der göttlichen Substanz (c. Noët. c. 11.: *Δύναμις μία ἡ ἐκ τοῦ παντὸς, τὸ δὲ πᾶν πατήρ*). Der Grundcharakter der Gottheit ist Unendlichkeit (hom. in theoph. c. 2. c. Noët. c. 8., besonders die Fragmente c. Beronem Fabr. I. p. 225 sq.). Anfangs war der Vater allein. In ihm war aber die Möglichkeit einer Entfaltung (*πολὺς ἦν*), die Möglichkeit der Welt (*ἦν τὸ πᾶν*) gegeben. Diese Möglichkeit hat ihren Grund in der göttlichen Vernunft, dem Logos. Um die Weltidee zu verwirklichen, zeigte Gott den Logos, machte ihn sichtbar, erzeugte ihn.[1]) Er ist Fürst, Rath,

Seele, hat er uns den Geist des Lebens eingehaucht und mit einer unvergänglichen Rüstung uns umgürtet." Ebenso geschieht des h. Geistes in doxologischen Formeln neben Vater und Sohn Erwähnung wie hom. in theoph. c. 10. c. Noët. c. 18.

1) Dorner II. S. 613.: „Seine (des Logos) Sohnschaft ist eine wachsende, erst mit der Menschwerdung sich vollendende, in der Sohnschaft aber hängt seine Persönlichkeit, die er den Logos freilich schon vor der Incarnation gewinnen ließ, mit Hinblick auf die Erlösung in Christo, aber die er von der Endlichkeit abzuleiten geneigt sein mußte, wenn er nur außerhalb der göttlichen Sphäre für sie eine Stelle hatte. Ist Gott absolut *ἄτρεπτος*, unbeweglich, und doch erst in der Zeit der göttliche Logos hypostatisch oder Sohn geworden, so kann das Hypostatische an ihm nicht zu Gott gehören." Die Theorie des Hippolytus ist ganz die der Apologeten. Nur finden wir bei ihm dieselbe Warnung vor vermessenem Auslichten des Unergründlichen (c. Noët. c. 16.), dieselbe Vorsicht im Gebrauche menschlicher oder physischer Analogien, wie bei seinem Lehrer Irenäus. Die Persönlichkeit des Logos ist ohne Zweifel das Resultat der Zeugung, welche, wie Dorner selbst nicht läugnet, vor der Menschwerdung fällt; die Sohnschaft aber ist (c. Noët. c. 4. 15.) das Resultat seiner Menschwerdung. Diese beiden Angaben vereinigt Dorner auf Grund der Stelle c. Noët. c. 15.: *οὔτε γὰρ κ. τ. λ.* dahin, daß der Logos, „dessen Persönlichkeit an der Sohnschaft hänge", erst mit seiner Menschwerdung vollkommen Person geworden sei. Aber das ist reines Miß-

Werkmeister der Welt. Unvermittelt reiht sich an den Sohn die dritte Person in Gott (c. Noët. c. 7. 14.), der h. Geist. Dagegen hat Hippolytus die ökonomischen Funktionen des h. Geist in ihrem specifischen Charakter von denen des Vaters und des Sohnes im Allgemeinen klar abgegrenzt. Der Vater ist über Alles, der Sohn durch Alles, der h. Geist in Allem (c. Noët. c. 14.). Der Vater verherrlicht den Sohn, verleiht den h. Geist (c. Noët. c. 9.). Der Vater will, der Sohn thut, der h. Geist offenbart (*συνετίζον, ἐφανέρωσεν* c. Noët. c. 14.). Wir können den alleinigen Gott nicht erkennen, wenn wir dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste nicht wahr-

verständniß. *Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱὸς, καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής, οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. Οὕτως οὖν εἷς υἱὸς τέλειος θεοῦ ἐφανερώθη.* Hier heißt es doch sonnenklar, daß der eingeborne, also persönliche Logos an und für sich keiner Vollendung bedürfe. Im Begriffe der Persönlichkeit als solcher kann nach Hippolytus das Endliche nicht liegen. Gott ist ja selbst *πρόσωπον* (c. Noët. c. 7. 14.). Das Endliche und Kreatürliche könnte somit nur in dem Abhängigkeitsverhältnisse dieser Persönlichkeit liegen. Das kann Dorner nach seiner Betrachtungsweise folgern; aber dem Hippolytus darf er es nicht insinuiren. Hippolytus gesteht den drei Personen der Gottheit in ihrem persönlichen Unterschiede göttliche Verehrung zu (c. Noët. c. 12.). In den Fragmenten gegen Beron geht ja die ganze Argumentation des Hippolytus dahin, daß der Logos bei aller Annahme der menschlichen Natur im Vollgebrauche seiner Unendlichkeit geblieben sei. Was will er denn gegen Noëtus c. 4. anders beweisen, als daß der Logos, welcher seine Menschheit, somit das Prinzip der Sohnschaft, nicht vom Himmel mit herabbrachte, das Prinzip seines Unterschiedes vom Vater d. h. seine Persönlichkeit nicht erst durch die Menschheit gewonnen habe? Nicht die Persönlichkeit des Logos vollendete sich in der Menschwerdung, sondern eine andere Seite seines Wesens. Der Logos ist dem Hippolytus, wie dem Irenäus und Tertullianus, der offenbare, der sichtbare Gott (c. Noët. c. 10. 13. u. a.). Dieß war er vor seiner Menschwerdung (c. 10.). Die Hypostasirung des Logos bedingt auch die Sichtbarwerdung desselben (l. l.). Nach dieser Seite ist der Logos prädisponirt für seine künftige Incarnation (c. 10. Vgl. c. 4. 15.). Diese Seite fand ihre Wirklichkeit und Vollendung in der Erscheinung Christi im Fleische. Das allein sagt die besprochene Stelle.

haft glauben. Die Juden feierten zwar den Vater, aber sie dankten ihm nicht, weil sie den Sohn nicht kannten. Die Jünger kannten zwar den Sohn, aber nicht im h. Geiste; deshalb verläugneten sie ihn (l. l.). Dem h. Geiste eignet das Reich der Gnade (l. l.: *οἰκονομίαν τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγ. πν.*). Wir erkennen den Vater durch das fleischgewordene Wort, wir glauben dem Sohne, wir verehren (*προσκυνοῦμεν*) den h. Geist. Durch den Unterschied der Personen und ihrer Funktionen wird die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufgehoben, erstens weil eine göttliche Substanz ihnen gemeinsam ist, zweitens weil Vater, Sohn und Geist in ihren Funktionen sich gegenseitig ergänzend einen Zweck verfolgen (l. l.: *Οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα θεόν, εἷς γάρ ἐστι ὁ θεός*), drittens weil das Wirken der Dreieinigkeit die Verherrlichung dessen zum letzten Ziele hat, der einst die göttliche Substanz einsam in sich trug, des Vaters (l. l.: *διὰ τῆς τριάδος ταύτης πατὴρ δοξάζεται*). Nach so unzweideutigen Stellen wird wohl Jeder Bedenken tragen, aus Aeußerungen wie c. Noët. c. 4.: *λόγος σὰρξ ἦν, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν*, oder c. Noët. c.: *Τὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ γεννηθὲν ἀλλ' ἢ πνεῦμα, τουτέστιν ὁ λόγος*, eine Vermischung des h. Geistes mit dem Logos zu folgern. Es ist in beiden Fällen die göttlich geistige Natur des Logos gemeint. Die Bestimmung, welche der Logos als der sichtbare Gott hatte, als Menschensohn in vollkommener Sichtbarkeit Gott zu offenbaren (S. die Anm.), erfüllte sich, als er von einer Jungfrau durch den h. Geist erzeugt ward (de antichr. c. 8. 44. c. Noët. c. 4. 17.). In den Fragmenten gegen Veron entwickelt Hippolytus das Verhältniß der beiden Naturen in Christo [1]). Die göttliche Na-

1) Die Gründe, mit denen Haenell, de Hippolyto ep. p. 41 sq. die Aechtheit dieser Fragmente angefochten hat, scheinen auch mir ungenügend. Vgl. Dorner II. S. 536. Es ist überhaupt wünschenswerth, daß die Untersuchung über die Schriften des Hippolytus noch einmal gründlich in Angriff genommen wird. Sehr gute Andeutungen giebt Dorner II. S. 604. Der Begriff der Unendlichkeit Gottes, der in diesen Fragmenten sehr hervortritt, findet sich sowohl in der Schrift gegen Noëtus als in der Homilie in theoph., wie im Texte schon nachgewiesen. Das poetisch rhetorische Element, das man

tur ist ihrem Wesen nach unendlich, die menschliche endlich. In Christo haben sich beide Naturen zu **einer** Person zusammengeschlossen (fragm. I.). In dieser Vereinigung entäußert sich aber die göttliche Natur ihrer Unendlichkeit nicht; sondern sie bedient sich nur der endlich menschlichen Natur zum Organe ihres Wirkens, wie die Vernunft, eine relativ unendliche Existenz (fragm. III.), ihre Gedanken sich zu Worten verkörpern läßt, ohne selbst in das Körperliche überzugehen. Wer, wie **Beron**, die Funktionen beider Naturen in einander übergehen läßt, muß auch die Naturen confundiren. In dieser Confusion heben sich aber beide Naturen gegenseitig auf (fragm. V—VIII.). **Christi Taufe** schildert jene Homilie in theophania in blü-

bei dem Verf. dieser allerdings etwas ungelenk geschriebenen Fragmente, chronologischer Untersuchungen, nicht sucht, zeigt sich in der Schrift de antichristo neben ruhiger Erörterung in der lebendigen Ansprache an die Propheten (c. 30.), in luxurirenden Bildern (c. 4. 59.). So kann es in der Homilie in theophania und in dem Fragmente adv. Graecos nicht auffallen. Das letzte Kapitel c. Noët. hat denselben rhetorischen Charakter, wie jene Homilie. Die Antithese ist, wie bekannt, in der römischen Welt heimisch. Sowohl die Schrift de antichr. als die Homilie haben den Gedanken eines mystischen Eingehens der Gläubigen in Christi Natur. Kurz, die genannten einzelnen Schriften fordern, ergänzen, bewahrheiten sich gegenseitig. — Was in's Besondere **Beron** anbelangt, so findet man ihn bei **Dorner** II. S. 536. in der Reihe der **Patripassianer** aufgeführt. Zu dieser Annahme liegt in den Fragmenten auch nicht der geringste Grund vor. Hippolytus sagt fragm. V. p. 228.: „Beron und Konsorten sind, nachdem sie die Träumereien des Valentinus aufgegeben hatten, in ein viel ärgeres Uebel verfallen, indem sie sagen, daß das **von dem Logos** angenommene Fleisch der Funktionen der göttlichen Natur theilhaft geworden sei durch diese Assumtion, die göttliche Natur aber durch ihre Entäußerung in die Leidensfähigkeit des Fleisches eingegangen sei." Hier ist ja nicht von Gott, sondern vom **Logos** die Rede. Ohne eine ausdrückliche Erklärung hat man durchaus kein Recht, dem ehemaligen Valentinianer, der als solcher unter dem Logos nur eine von Gott unterschietene Person verstand, den Begriff des Noëtus oder Sabellius beizulegen. Das würde Hippolytus ihm nicht erlassen haben. Er würde nicht so harmlos in seiner Polemik die göttliche Natur in Christo bald Gott bald Logos genannt haben. Die ganze Polemik würde eine andere geworden sein. Ich fürchte, **Dorner** ist durch die περιγραφή zu stark an Beryllus erinnert worden.

hender Rede. Alle Werke Gottes sind gut. Welches aber kann nothwendiger sein als das Wasser? Alles badet sich, nährt sich, reinigt sich, erfrischt sich durch Wasser. Das Wasser trägt die Erde, erzeugt den Thau, befruchtet den Weinstock. Das Wasser zeitigt die Aehre, füllt die Traube, erweicht den Oelbaum, versüßt die Palmen, röthet die Rose, ruft das Veilchen hervor. Wasser ist das einzige Element, dem Gott über der Veste des Himmels seine Stätte angewiesen hat. Mit Wasser sollte Christus getauft werden. Mit wenigem Wasser sollte der unendliche Strom, aus dem Alles Leben schöpft, bedeckt werden. Nicht um seinetwillen that er es, sondern um der Menschheit willen. Dieß sah der heilige Sänger, als er fragte: Was war dir, du Meer, daß du flohest? Und du, Jordan, daß du zurückwandest? (Ps. 114, 5.). Das Wasser antwortete: Ich sah den Weltschöpfer in Knechtsgestalt. Johannes war nicht Christus. Er war Diener nicht Herr, Lamm nicht Hirte, Mensch nicht Gott. Er löste in seiner Geburt die Unfruchtbarkeit der Mutter, machte aber nicht ihre Jungfrauschaft unfruchtbar. Er trieb das Gesetz, brachte aber nicht Gnade. Er hatte die Wassertaufe der Buße, Christus aber sollte mit der Taufe des Feuers und des Geistes die Kindschaft bringen. Zu ihm trat Christus, nicht im Königsglanze, sondern in Knechtsgestalt, ja in Gestalt eines Sünders. Darum sprach zu ihm Johannes: Taufe du mich mit dem Feuer der Gottheit, was soll dir Wasser? Erleuchte mich mit dem Geiste, was soll dir die Kreatur? Ich reiche nur die Taufe der Buße denen, welche ihre Sünden bekennen. Wenn ich dich auch taufen wollte, du hast ja keine Sünden zu bekennen, du, der die Sünden der Welt trägt. Da antwortete ihm Christus: Du sprichst wie ein Mensch, ich weiß es aber wie Gott. Meine Niedrigkeit ist mir nicht unziemlich. Jetzt gestatte mir, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Ich will das Gesetz ganz erfüllen. Taufe mich, Johannes, daß Keiner fortan die Taufe verachte. Laß mich in den Jordan steigen, damit sie das Zeugniß des Vaters hören. Welcher Güter wären wir verlustig geworden, wenn der Herr dem Johannes nachgegeben hätte. Bis dahin war der Himmel der Erde verschlossen. Ward nur der Herr getauft? Er hat den alten Menschen erneuert und das

Scepter der Kindschaft ihm wiedergegeben. Jetzt versöhnte sich das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, hoch erfreut waren die himmlischen Heerscharen, die irdischen Krankheiten wurden geheilt, das Verborgene wurde erschlossen, die feindlichen Kräfte wurden befreundet. Der Himmel öffnete sich, dem Bräutigam Christo die Pforte des himmlischen Brautgemachs zu zeigen. Ja, öffnet euch ihr Himmelspforten (Ps. 24, 7.). Aus dem geöffneten Himmel erscholl das Wort: Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Dieß ist mein lieber Sohn, der unten erschienen ist und doch im Schooße des Vaters bleibt. Er erscheint, aber er scheint nicht (ἐπεφάνη οὐκ ἐφάνη). Zwar steht scheinbar (πρὸς τὸ φαινόμενον) der Getaufte unter dem Taufenden, aber eben deswegen hat der Vater den h. Geist über den Getauften kommen lassen. Denn wie in Noah's Arche die Taube die Liebe Gottes bedeutet, so steigt jetzt in Gestalt einer Taube der h. Geist, wie ein Oelblatt tragend, auf den Bezeugten herab. Das ist mein geliebter Sohn. Er hungert und sättigt Tausende. Er ist mühselig und erquickt die Mühseligen. Er hat nicht, wo er sein Haupt hinlege, und trägt Alles in seiner Hand. Er leidet und heilt alle Leiden. Er wird geschlagen und giebt der Welt die Freiheit. — Wenn Hippolytus c. 9. sagt: „Das ist der Geist, der im Anfang über den Wassern schwebte, durch welchen alle Kreatur besteht und Alles Leben empfängt. Das ist der Geist, welcher in den Propheten waltete, der über Christum kam. Der wurde in Gestalt feuriger Zungen den Aposteln verliehen. Diesen suchte David (Ps. 51, 12.). Von dem sprach Gabriel zur Jungfrau (Luc. 1, 35.). Durch diesen Geist legte Petrus Zeugniß über Christum ab (Matth. 16, 16.). Durch diesen Geist ist der Fels der Kirche befestigt worden. Das ist der Paraklet, zu dir gesandt, um dich zum Kinde Gottes zu machen": — so erhellt, daß er zwischen den einzelnen Offenbarungsseiten des h. Geistes nicht scheidet. Der h. Geist ist ihm wesentlich Lebensgeist (c. 8.: πνεῦμα ζωῆς). Wir sehen indeß den Geist, welcher in der Taufe auf Christum kam, c. 9. in den nächsten Zusammenhang mit dem Geiste, welcher die Propheten und Apostel trieb, gebracht. In einem Fragmente (Fabr. I. p. 282.), in welchem Hippo-

lytus Spr. 9, 1. erklärt, versteht er die sieben Säulen von den sieben Geistern Gottes, von denen Jesaias (11, 2.) sage, sie würden auf dem Messias ruhen: *τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος εὐωδίαν.* Andere deuteten sie auf die sieben Stände der Kirche. Indeß die Aechtheit dieses Fragmentes ist sehr fraglich. Etwas schwierig erklärt sich Hippolytus de antichr. c. 11. über Christi Taufe. Er deutet dort den Segen Jakob's (1. Mos. 49, 3 ff.). *Πλύνει ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ* (1. Mos. 49, 11.), *τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος κατελθοῦσαν ἐπὶ Ἰορδάνην πατρικὴν φωνήν. Καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς περιβολὴν αὐτοῦ* (1. Mos. 49, 11.). *αἵματι οὖν σταφυλῆς, ποίας ἀλλ' ἢ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ὡς βότρυος ἐπὶ ξύλου βληθείσης; ἐξ ἧς πλευρᾶς ἔβλυσαν δύο πηγαὶ, αἵματος καὶ ὕδατος, δι' ὧν τὰ ἔθνη ἀπολονόμενα καθαίρονται, ἅτινα ὡς περιβόλαιον λελόγισται ἔχων*[1]). Wie Christus

1) Auf den ersten Blick scheint *πατρικὴν φωνήν* Exeregese von *στολήν* zu sein. So Combefisius. Aber was für ein Sinn, daß die Stimme vom Himmel das Kleid gewesen sei! Auch deutet gegen Ende Hippolytus das Kleid auf die Völker. Zwischen diesen beiden Beziehungen giebt es keine Brücke. Offenbar vergleicht Hippolytus den Wein mit jener göttlichen Stimme. Diese göttliche Stimme wird hier mit dem h. Geiste identificirt. Der Wein bedeutet aber auch den h. Geist. Was aber soll das Kleid sein? Hippolytus sagt in derselben Schrift c. 4.: *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, ὡς νυμφίος ἱμάτιον ἐξυφάνας ἑαυτῷ ἐν τῷ σταυρικῷ πάθει, ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, καὶ μίξας τῷ ἀφθάρτῳ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον.* So bedeutet auch hier das Kleid die menschliche Natur Christi. Wie dort Juda sein Kleid in Wein wäscht, so wird Christi menschliche Natur in der Taufe vom h. Geiste durchzogen. In dem folgenden Versgliede deutet Hippolytus das Blut der Traube auf Christi blutigen Tod. Wie kann er aber sagen, daß Christus die Völker wie ein Gewand um sich gehabt habe? Fabricius sagt z. St.: Per stolam humanum corpus Christi Hippolytum intelligere, liquido etiam sequentia ostendunt, ubi in eadem pergens allegoria *τὴν περιβολὴν αὐτοῦ* explicat totum genus humanum, cujus peccata tulit Christus *ὡς περιβόλαιον* tanquam pallium et amiculum, quod ejus humeris impositum et circumjectum. Prorsus ad mentem Esaiae c. 53. et Joh. c. 1. Allein

vom h. Geiste erzeugt ward, darüber ziemt uns nicht vorwitzig zu fragen. Halten wir uns einfach an Christi Wort: Was vom Geiste geboren ist, ist Geist (c. Noët. c. 17.). Christus will uns durch den h. Geist wiedergebären, zur innigsten Gemeinschaft mit sich verbinden, ja zu seinen Miterben, zu Göttern machen (hom. in theoph. c. 8. de antichr. c. 3.). Solches thut er durch das Bad der Wiedergeburt. Schon Jesaias (1, 16.) hat die reinigende Kraft der Taufe geweissagt. Wer im Glauben in das Bad der Wiedergeburt herabsteigt, entsagt dem Teufel, sagt sich Christo zu. Er zieht die Knechtschaft aus, zieht die Kindschaft an. Es steigt herauf ein Sohn Gottes, ein Miterbe Christi (hom. in theoph. c. 10.). Die Kraft Christi, der h. Geist, welcher den Leib Christi im Leben und Sterben verklärte, zieht unsere sterblichen Leiber in die Gemeinschaft seines himmlischen Leibes (de antichr. c. 4. Vgl. c. 11.). Die Kirche, das Weib mit dem Sternenkranze in der Offenbarung, gebiert immer von neuem den Sohn Gottes (de antichr. c. 61.). Auf dem Meere der Welt treibt das Schiff der Kirche unter Stürmen daher, aber es geht nicht unter. Sein Segel ist das Bad der Wiedergeburt, welches die Gläubigen erneuert. Getrieben wird es aber vom h. Geiste (de antichr. c. 59.).

Der Verfasser der Schrift de trinitate, für welchen man gewöhnlich Novatianus hält, erscheint abhängig von

hier ist die Schwierigkeit umgangen. Fabricius erklärt überhaupt die Stelle nicht aus dem Gesichtskreise des Hippolytus, sondern aus anlautenden Bibelstellen. Die angezogene Stelle c. 4. beweist aber, wie Hippolytus sich mit dem Leibe Christi den Leib der Menschheit auf das Innigste verwachsen denkt. So deutet auch Justinus (ap. I. c. 32. dial. c. Tryph. c. 5.), dessen Auslegung Hippolytus wohl vor Augen gehabt hat, das Gewand auf die an Christum Glaubenden. Die *πατρικὴ φωνὴ τοῦ ἁγ. πν.* ist eine zeugmatische Verbindung zweier Thatsachen, die sich Hippolytus dogmatisch eben so erlaubt, wie er den Logos *πατρῴα δύναμις* nennt (c. Noët c. 6. 8. 10. 16.). Fabricius: Loquitur hoc loco Hippolytus aetatis suae more, qua nondum nota erat Arii haeresis, itaque circa personarum trinitatis distinctionem illi, qui ante conc. Nic. scripsere, non tam caute atque adeo distincte loquebantur quam alii qui post illud concilium vixere. Vgl. was bereits oben S. 222. bemerkt wurde.

Tertullianus und Irenäus[1]). Er nimmt den Inhalt des Glaubens aus der Glaubensregel, beweist ihn aber aus der Schrift. In den ersten (acht) Kapiteln handelt er von Gott dem Vater, der Ordnung des Kirchenglaubens gemäß (c. 1. Vgl. c. 8.). Er ist wesentlich der Unendliche (c. 2.). Aber in seiner Unendlichkeit ist er nicht regungslos. Er liebt und haßt in seinem Verhältnisse zur Menschheit (c. 5.). Die Menschen bezeichnen ihn mit Begriffen, aus dem Kreise ihrer Endlichkeit genommen. Christus nennt ihn einen Geist. Ein Geist ist freilich immer eine Kreatur (si acceperis spiritum substantiam dei, creaturam feceris deum; omnis enim spiritus creatura). Christus hat aber damit das Wesen Gottes nicht erschöpfend bezeichnen wollen, sondern drückt sich so aus in pädagogischer Rücksicht auf die sich entwickelnde Fassungskraft des Menschen (c. 7.). Weiter gebietet die Glaubensregel zu glauben an Jesum Christum, unseren Gott, den Sohn Gottes (c. 9.). Man darf weder an seiner Menschheit, noch an seiner Gottheit zweifeln. Aber er ist auch nicht eine Erscheinung Gottes des Vaters. Er unterscheidet sich persönlich von Gott dem Vater (c. 21.). Und zwar ist er kleiner als der Vater (c. 17. 22. 27. 28. 31.). Denn sein Wesen ist durch die freie Zeugung des Vaters bedingt, seine göttliche Macht ist ihm übertragen, er kehrt in den Vater zurück (c. 31.). Aber dieß Abhängigkeitsverhältniß involvirt immer ein göttliches Wesen (c. 31.). Er, der sichtbare Gott, der im A. T. schon den Menschen erschien (c. 26. 27.), kam endlich im Fleische, um die Schattenbilder des alten Bundes zu erfüllen (c. 9). Er verhieß den Seinen den h. Geist. Wenn er nun sagt, daß der h. Geist es von dem Seinen nehmen werde, so ist dieß ein großer Beweis für die Gottheit Christi, indem sich Christus in dieser Rede über den h. Geist stellt (c. 24.). Endlich fordert die Glaubensregel den Glauben an den h. Geist (c. 29.). Der h Geist ist nicht erst im N. T. erschienen. Er

1) Sein Abhängigkeitsverhältniß zu Tertullianus kann nicht zweifelhaft sein. An Irenäus aber erinnert stark die Meinung über den Fluch des Menschen (c. 1.), die Abwehr aller Naturanalogien zur Erklärung der Zeugung des Sohnes (c. 31.), der Begriff von dem Wachsen in Gott durch die Anschauung des Sohnes (c. 29.).

war schon in den Propheten. Allein die Apostel hatten ihn in einem anderen Grade und Maße. In den Propheten war er momentan, hier dauernd; in den Propheten in Maßen, hier in seiner Fülle. Der Geist aber, welcher die Apostel trug, war ein Ausfluß des Geistes, welcher über Christum in der Taufe kam. Christus ist die Quelle aller Gnadengaben. Hic in modum columbae super dominum venit et mansit habitans in solo Christo plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum caeteri consequi possint, totius sancti spiritus fonte in Christo remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu sancto in Christo affluenter habitante. Hier ist sehr klar der Geist, welcher über Christum in der Taufe kam, als Geist der Gaben und Aemter gefaßt. Er ist aber auch der Geist, welcher die Wiedergeburt zum neuen Leben wirkt und durch den göttlichen Samen, welchen er in uns pflanzt, unsere Leiber zur Auferstehung des Lebens befruchtet (l. l.).

Wir erinnerten oben bei den griechischen Apologeten an den modernen Supernaturalismus. Noch bestimmter gemahnt an denselben Laktantius. In seinem Kampfe gegen das Heidenthum läugnet er nicht, daß die Heiden viel Wahres gewußt haben (institut. VI. 3.), er gesteht den Philosophen zu, daß wenn Einer es verstände, die unter den einzelnen Sekten vertheilte Wahrheit in Einheit zu bringen, derselbe mit dem Christenthum übereinstimmen würde (inst. VII. 7.). Aber die Philosophie ist ihrem Begriffe nach nicht der Besitz, sondern das Suchen der Wahrheit (epitome inst. c. 30.). Die Philosophen wissen und meinen. Die Wissenschaft umfaßt Göttliches und Menschliches. Wenn man ihnen nun auch einräumen will, daß sie Menschliches wissen, so ist es doch unmöglich, daß sie Göttliches erkennen. Das weiß nur Gott und der, welchen Gott belehrt. Das Meinen bezieht sich aber auf Dinge, die man nicht weiß (epit. c. 31.). So ist denn Alles voll Widerspruch bei den Philosophen (epit. c. 32.). Unsicher treiben die Philosophen auf einem großen Meere umher, ohne zu wissen, wohin sie steuern, weil sie den Weg nicht sehen, keinen Führer wissen.

Es ist im Leben, wie auf dem Meere: man muß auf den Himmel achten, um den Weg der Erde zu finden. Nicht einem Menschen muß man folgen, sondern Gott (inst. VI. 8.). Wohl lehren die Philosophen viel Wahres; aber die göttliche Gewißheit, die göttliche Auktorität fehlt ihren Lehren [1]). Ueber das Gesetz hat Cicero im dritten Buche seiner Republik fast göttlich (paene divina voce) gesprochen. Welcher geweihte Christ kann das Gesetz Gottes so bezeichnend darlegen, als jener Mann, der von der Wahrheit doch sehr fern war? **Ego vero eos, qui vera imprudentes loquuntur, sic habendos puto, tanquam divinent spiritu aliquo instincti.** Aber um aus dem Begriffe des Gesetzes die einzelnen Gebote zu entwickeln, hätte er nicht ein Philosoph, sondern ein Prophet sein müssen. Weil er dieß nicht konnte, müssen wir es thun, denen das Gesetz übergeben ist von unserem alleinigen Meister und Herrn, Gott (inst. VI. 8.). Wer die Wahrheit finden will, der muß sich zu den Propheten wenden (inst. IV. 5.). Ist den Heiden das Alterthum von so großer Auktorität (inst. II. 6.), so mögen nur diejenigen, welche die heilige Schrift für eine Erfindung der jüngsten Zeit halten, sich um die Zeit bekümmern, in welcher die Propheten gelebt haben, um sich zu überzeugen, daß die Propheten weiter hinaufreichen, als die griechischen Schriftsteller (inst. IV. 5.). Sie sprachen im h. Geiste (inst. I. 4. IV. 5. 11. u. a.). Man darf sich aber diese Begeisterung nicht wie eine mantische Erregung denken. Wie hätten sie so übereinstimmend, so zusammenhängend reden können? Atqui, impleta esse implerique quotidie illorum vaticinia, videmus: et in unam sententiam congruens divinatio docet, non fuisse furiosos. Quis enim mentis emotae non modo futura praecinere, sed etiam cohaerentia loqui possit (inst. I. 4.)? Die Propheten deuten aber einstimmig auf den hin, welcher uns die absolut göttliche Auktorität ist, auf Christum. Moses weist über sich hinaus an den wahren Propheten (inst. IV. 17.). Ein mensch-

1) Inst. III. 27.: Quid ergo? nihilne illi simile praecipiunt? imo permulta, et ad verum frequenter accedunt: sed nihil ponderis habent illa praecepta, quia sunt humana et auctoritate majori, id est divina illa, carent.

licher Lehrer ist immer unvollkommen. Nur ein göttlicher, welchem seine göttliche Natur Erkenntniß, das ewige Leben Tugend giebt, muß in Lehre und Allem vollkommen sein (inst. IV. 24.). Wie die griechischen Apologeten begründet Laktantius die Nothwendigkeit der Offenbarung mit der Unsicherheit des menschlichen Wissens. Nur faßt er die Inspiration der Propheten weniger streng, schon seinem verständigen Charakter gemäß, dann aber auch, weil er den ausschließenden Nachdruck auf die Auktorität Christi hinwirft. Wie bei jenen Apologeten, ist bei ihm Wahrheit der Inhalt der Offenbarung. In der Bestimmung dieser Wahrheit macht sich aber der abendländische Charakter geltend. Diese Wahrheit hat nämlich einen durchaus praktischen Gehalt. Der Mensch ist geschaffen, um durch Erkenntniß und Verehrung Gottes das ewige Leben zu erlangen (epit. c. 7.). Für dieses Ziel sind die Kräfte der Menschen angelegt. Das Bild Gottes im Menschen liegt in der Seele, welche, ein Ausfluß des Geistes Gottes (spiravit ei animam de vitali fonte spiritus sui), wie ein himmlischer Geist in der zeitlichen Hülle des Leibes wohnt (est enim quasi vasculum, quo tanquam domicilio temporali spiritus coelestis utatur: inst. II. 12. Vgl. VII. 5.: spiritum suum terreno corpore induit). Als intelligentes Wesen heißt die Seele Geist (animus: de opific. dei c. 17. 18.). Der Mensch ist wesentlich vernünftiges Wesen (animal rationale: de ira dei c. 13.). Vernunft aber besteht in der Unterscheidung des Guten und Bösen (l. l. inst. VII. 4.). Die Vernunft verweist also an den Willen. Der Wille soll aber das Gute, was der Verstand als solches erkannt hat, ergreifen, das Böse meiden (l. l.). Das Ergreifen des Guten ist Tugend. Man kann aber das Gute nicht ergreifen, somit Tugend üben, ohne das Böse zu lassen, zu besiegen. Ein Sieg kann nicht ohne Feind sein. Das Gute kann nicht ohne Böses sein. Gutes und Böses fordern einander (epit. c. 29. inst. VI. 15.). Ist nun die Aufgabe der Menschen, durch den Kampf der Tugend das höchste Gut, das ewige Leben, zu erreichen (epit. c. 33. inst. VII. 5.), so muß Gott selbst der Tugend einen Kampfplatz eröffnen, indem er das Uebel schafft (materiam virtutis in malis posuit: epit. 29. de opif.

c. 19. inst. VII. 4.). So zerfällt denn die ganze Schöpfung in den Gegensatz des Guten und Bösen bis hinauf zu dem Menschen, in welchem die Seele das gute, der Leib das böse Theil ist (inst. II. 12.). Das Reich des Bösen steht unter der Macht des Teufels, welcher, die Linke Gottes, den steten Gegensatz bildet zu seiner Rechten, dem Sohne Gottes (inst. II. c. 8.). Während Christus des Menschen guter Geist ist, ist jener sein böser Führer (inst. VI. 3.). Seit der Sünde Adams ist die Macht des Teufels in der Menschheit siegreich vorgeschritten (inst. II. 12 sq. epit. c. 27. u. a.). Das Heidenthum ist des Teufels Kirche. Der Grund des Irrthums und der Sünde liegt im Fleische, welches in das Gebiet des Bösen fällt (inst. IV. 24. II. 12. bes. VI. 13.). Uebrigens soll der Mensch sich nicht weichlichen Klagen hingeben über die auf immer dahingeschwundene Zeit der Tugend. Sie ist noch zu haben: greift nur zu. Seid recht und gut: die Tugend wird nicht ausbleiben. Verbannt schlechte Gedanken aus euren Herzen und das goldene Zeitalter wird wiederkehren (inst. V. 8.). Um ein Reich der Tugend zu gründen, kam Christus (inst. IV. 25.). Er ist der Lehrer der Weisheit, der Meister der Tugend, das ewige und lebendige Gesetz (inst. IV. 11. u. a.). Nur Gott ist im Besitze der Wahrheit, nur Gott ist die Auktorität der Wahrheit. Als wahrer Lehrer der Tugend mußte er Gottes Sohn sein (inst. IV. 23.). Was ist aber Lehre ohne Beispiel? Nur im Fleische konnte Christus zeigen, wie man das Fleisch überwindet (inst. IV. 24.). Nur als Gott und Mensch konnte uns Christus zur Tugend führen (inst. IV. 25.). Vom h. Geiste befruchtet, gebar ihn ein jungfräulicher Leib. Wenn Niemand läugnet, daß manche Thiere durch die Luft befruchtet werden, warum sollte der Geist Gottes, der ja vermag, was er will, eine Jungfrau nicht schwängern können (inst. IV. 12. 25.)? Als Jesus in sein männliches Alter trat, ward er von Johannes getauft, nicht um seine Sünden abzulegen durch dieses geistige Bad, diesen Thau der Reinigung, denn er war ohne Sünde, sondern die Sünde der fleischlichen Natur, die er angenommen hatte. Was den Juden seine Beschneidung war, sollte den Heiden seine Taufe sein. Es stieg auf ihn herab der Geist Gottes in Gestalt einer weißen

Taube (inst. IV. 15.). Ueber das Verhältniß des Vaters zum Sohne hat sich Laktantius hinreichend erklärt (inst. II. 7. IV. 8. 29.). Der Sohn ist ein Geist, wie die Engel Geister sind. Aber er ist von ihnen specifisch verschieden. Er ist gezeugt aus Gott, eines Geistes mit Gott. Vater und Sohn sind in untrennbarer Einheit verbunden, einer nicht ohne den anderen denkbar. Wenn die Engel zum Dienste geschaffen sind, ist Offenbarung (doctrinam) sein Amt. Der Vater ist mit dem Sohne nicht nur im Wesen, sondern auch im Willen eins. Wie im bürgerlichen Leben Vater und Sohn ein Haus bilden, so sind auch im Himmel Vater und Sohn ein Gott. Meint Laktantius so den Einwurf, daß die Christen zwei Götter verehrten, zurückgewiesen zu haben, so ist es auffallend, daß er des h. Geistes nicht gedenkt. Nirgends geschieht desselben als der dritten Person der Gottheit in den auf uns gekommenen Schriften des Laktantius Erwähnung. Wir wissen nun von Hieronymus, daß er hierüber in den Briefen an Demetrianus sich ausgesprochen hat. Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum spiritus sancti negat substantiam et errore judaico dicit eum vel ad patrem referri vel ad filium et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. Quis mihi interdicere potest, ne legam institutionum ejus libros, quia superior sententia detestanda est (Hieron. opp. ed. Martianay IV. p. 345.)? Erläutern wir uns diesen Ausspruch aus den uns zugänglichen Bestimmungen bei Laktantius. Spiritus heißt das Lebensprincip in Gott. So inst. II. 12.: — spiravit ei animam de vitali fonte spiritus sui. Ebenso inst. IV. 29.: — una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Ferner heißt spiritus geistige Persönlichkeit. So der Sohn Gottes, der Teufel, die Engel (inst. II. 7.: — deus produxit similem sui spiritum —, deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit. IV. 8.: — illum dei filium esse sermonem, itemque caeteros angelos dei spiritus esse). Von der ersten zur zweiten Bedeutung findet sich ein merkwürdiger Uebergang. Laktantius schreibt inst. VII. 5.: Cum posset semper spiritibus suis immortalibus innume-

rabiles animas procreare, sicut angelos genuit, quibus immortalitas sine ullo malorum periculo ac metu constat: etc. Es ist hier von der Schöpfung des Menschen die Rede, der sich von den Engeln dadurch unterscheidet, daß das göttliche Leben ihm nicht angeboren ist, sondern eine sittliche Errungenschaft. Unter den spiritus immortales kann man hier nicht Engel verstehen, weil ja die Engel als Gegenstand, somit nicht als Mittel der Schöpfung betrachtet werden. So bleibt nur übrig, unter den spiritus immortales die Lebensgeister Gottes zu verstehen, die Mehrheit der Lebensbestimmungen in Gott. Es entsteht hier von selbst die Frage, ob nicht, da Laktantius sich die himmlischen Geister als göttliche Emanationen denkt (illi enim ex deo taciti spiritus exierunt), in jener Pluralität der Lebensgeister in Gott der innere Grund zur Entstehung des Logos und der Engelwelt gegeben sei? Hierüber läßt nun Laktantius keinen Zweifel, wenn er inst. IV. 8. sagt: — deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat — in effigiem — comprehendit, alios item spiritus suos in angelos figuravit. Auch der menschliche Geist ist ja nur ein Ausfluß seines Geistes (spiritum suum terreno corpore induit), wie wir sahen. Laktantius unterscheidet also von der göttlichen Persönlichkeit den Geist, das göttliche Leben, in welchem das Princip einer Entfaltung nach außen gegeben ist. Man sieht, wie Laktantius genöthigt ward, den Unterschied des Endlichen vom Unendlichen, welchen sein Emanationsbegriff abschwächt, auf einem andern Wege wieder einzubringen, der freilich in die Irre führte, seinen Dualismus. Wenn nun Laktantius IV. 29. sagt, daß Vater und Sohn eins im Geiste sind (utrique unus spiritus), so stimmt damit, daß er nach Hieronymus in jenen Briefen den h. Geist nicht als eine von Vater und Sohn unterschiedene Person (substantia), sondern als ein Vater und Sohn gemeinsames Lebenselement darstellt, wie die Ebioniten (errori judaico). Man kann indeß dagegen einwenden, daß er doch in sehr persönlichen Ausdrücken vom h. Geiste spreche. Descendens, heißt es inst. IV. 12., de coelo sanctus ille spiritus dei sanctam virginem, cujus utero se insinuaret,

elegit. — — Cur quisquam mirum putet, cum spiritu dei, cui facile est, quidquid velit, gravatam esse virginem dicimus? Allein Laktantius konnte, daß der h. Geist als eine von Gott unterschiedene Hypostase was er wolle vermöge, gewiß nicht als eine allgemein zugestandene Sache ohne Weiteres voraussetzen. Daß Laktantius den Geist Gottes gleichbedeutend mit Gott gefaßt hat, legt eine andere Stelle, in welcher er von Christi wunderbarer Geburt im Fleische spricht (inst. IV. 25.), ziemlich nahe. Sed tamen, ut certum esset, a deo missum, non ita illum nasci oportuit, sicut homo nascitur, ex mortali utroque concretus; sed ut appareret, etiam in homine illum esse coelestem, creatus est sine opera genitoris. Habebat enim spiritalem patrem deum: et sicut pater spiritus ejus deus sine matre, ita mater corporis ejus virgo sine patre. Hier heißt Gott der geistige Vater Christi nach jener vorweltlichen Geburt im Geiste (inst. IV. 8.). Aber wenn eben die himmlische Vaterschaft Gottes auch in der Geburt im Fleische sichtbar werden sollte, so muß jener Himmlische (coelestis ille), der sich hier offenbart, der Vater gewesen sein. Man hat bei dieser Stelle das Gefühl einer Absichtlichkeit in der Uebergehung des h. Geistes, in dem etwas zweideutigen coelestis ille, in dem überleitenden spiritalis pater. Es bewährt sich sonach das Wort des Hieronymus [1]). Dieses Resultat steht wohl in Verbindung mit der geringen Bedeutung, welche Laktantius dem h. Geiste im christlichen Leben zugestand. Den Grund hierzu haben wir in dem Pelagianismus, welcher die christliche Ueberzeugung des Laktantius beherrscht, zu suchen. Aehnlich stand es ja bei den griechischen

1) Eine höchst eigenthümliche Andeutung giebt Dorner II. S. 791.: „Die sonderbare Lehre des Laktantius von der manus sinistra dei, dem heil. Geiste, der bei dem Bösen, dem interpretamentum boni betheiligt, trägt deutlich genug den Beweis in sich, daß er Gott in falscher vermeintlicher Erhabenheit über dem Ethischen glaubt denken zu müssen." Die manus dei sinistra (inst. II. 7. bekanntlich kritisch sehr fraglich) ist, wie schon erwähnt, der Teufel. Sonach hätte also Laktantius den h. Geist und den Teufel identificirt. Es muß auch Einfälle geben in der Wissenschaft. Dieser aber überschreitet die Grenzen des Erlaubten, scheint es mir.

Apologeten. Allein Laktantius war durch seine praktische Richtung sowohl als durch die Tradition des Abendlandes, deren schriftstellerische Organe er sehr gut kannte, ganz anders auf die Bedeutung des h. Geistes nach dieser Seite hingewiesen. Sein Schweigen macht den Eindruck der Absicht. Die Kraft und Macht der Apostel erklärt er inst. IV. 21.: quia discedens instruxerat eos virtute ac potestate, qua posset novae annuntiationis ratio fundari et confirmari, ohne ein Wort von der Ausgießung des h. Geistes zu sagen. Die Philosophen, sagt er inst. III. 26., können mit all ihren Tugendlehren die Menschen nicht tugendhaft machen. Was sie nicht vermögen, kann die christliche Taufe. Da injustum, insipientem, peccatorem: continuo et aequus et prudens et innocens erit. Uno enim lavacro malitia omnis abolebitur. Tanta divinae sapientiae vis est, ut, in pectus hominis infusa, matrem delictorum stultitiam uno semel impetu expellat. — — Dei fons uberrimus atque plenissimus patet cunctis; et hoc coeleste lumen universis oritur, quicunque oculos habent. Gewiß ist auch hier das Schweigen vom h. Geiste auffallend. An einer anderen Stelle (inst. VII. V.) schreibt er: — cum homo coelesti lavacro purificatus — — incremento divini vigoris accepto, sit homo perfectus ac plenus. Derartige Stellen, wo er sapientia, vis, virtus, immortalitas, vita u. s. w. schreibt, wo ihm die Kirchenlehre spiritus s. bot, lassen sich in großer Anzahl aufweisen. Das wahre Leben, das höchste Gut, ist ihm durchaus das Resultat eigener Kraftanstrengung, des Tugendkampfes. Dieser Pelagianismus wird durch seinen Emanationsbegriff gemildert. Die menschliche Seele ist von Haus aus göttlicher Geist. Der Tugendkampf entbindet das himmlische Element, welches durch die Kreatürlichkeit und Leiblichkeit niedergehalten wird. Voluit nos deus vitam nobis in vita comparare. Idcirco hanc praesentem dedit, ut illam veram et perpetuam aut vitiis amittamus, aut virtute mereamur. In hac corporali non est summum bonum. In illa vero spiritali, quam per nos ipsi acquirimus, summum bonum continetur (inst. VII. 5.). Dieses geistliche Leben ist nur eine Entwickelung der himmlischen Anlage unserer Seele. Bei die-

sem durchaus klaren Charakter, der in den Schriften des Tertullianus die nöthige Abrundung vermißte, bei Cyprianus mystisches Dunkel fand (inst. V. 3.), bei seiner von aller rhetorischen Glätte nicht überdeckten nüchternen, phantasielosen Weltansicht fällt das apokalyptische Gemälde auf, mit welchem er seine Institutionen schließt. Dieß hängt aber mit seinem Dualismus zusammen. Wie der Kampf der Tugend seine Ruhe und sein Ziel im ewigen Leben sucht, so strebt auch der Weltzwiespalt, welcher das Vehikel des Tugendkampfes ist, einer endlichen Lösung entgegen. So drängt sich denn der große Gegensatz in einen letztentscheidenden Kampf zusammen, in welchem der gute Geist Christus den bösen Geist auf immer niederschlägt.

10. Bis jetzt hatte die Kirche ihre Gedankenwelt nur im Widerspruche gegen die Angriffe der Gegner und die Eingriffe der Häretiker entwickelt. Manch bedeutender Keim christlicher Erkenntniß war aufgegangen. Wie viel Gold liegt in der Polemik eines Irenäus vererzt! Für wissenschaftliche Durchbildung des christlichen Glaubens fand sich aber weder inneres Bedürfniß, noch die Gunst äußerer Verhältnisse. Beides zeigte sich in Alexandria. Die Kirche mußte hier, wenn sie den Glauben als die Wahrheit behaupten wollte, auf die Ansprüche der Gebildeten, welche tiefere Begründung forderten, eingehen. Für diesen Zweck entstand die katechetische Schule, deren erste Vorsteher Pantänus, Klemens und Origenes waren. So wies denn das kirchliche Leben selbst auf die Wissenschaft hin. Auf die Gestaltung der Wissenschaft war der Boden, auf dem sie erwuchs, von wesentlichem Einfluß. Das litterarische Leben in Alexandria hatte von Anfang an den Charakter der Schule. Der Verfall des griechischen Lebens einerseits, die Art, wie die Ptolemäer das geistige Leben förderten, der Reichthum anziehender Gegenstände des Wissens, der hier zusammenströmte, anderseits begünstigten diese Richtung. Die Wissenschaft erschien als die Einheit, zu welcher der Widerspruch der mancherlei Bestrebungen, die sich hier durchkreuzten, hindrängte. Ja, der einzige Weg, das erloschene Leben wieder herzustellen, bot sich in der Wissenschaft Es bildete sich im Schooße des Judenthums

die Restaurationsphilosophie, deren Interpret uns Philo ist. Es schlug in unserem Zeitalter Ammonius Sakkas den Neuplatonismus an. In beiden Richtungen ist der Platonismus das Element der Restauration. Wir sahen schon, wie beide Richtungen auf künstlichem Wege, besonders durch allegorische Interpretation, sich mit dem Leben auseinandersetzten. Im Leben selbst konnte man sich einen Unterschied nicht verhehlen. Bei allem guten Willen, sich zu dem Inhalt zu bekennen, welchen der Glaube im Leben hatte, vindicirten sich die Wissenden einen höheren Standpunkt. Dieser ganze Gedankenkreis wirkte nicht bloß anregend, sondern wesentlich bestimmend auf die alexandrinische Richtung. Die alexandrinischen Kirchenlehrer durften auf der Bahn, welche die Apologeten betreten hatten, nur einen Schritt weiter thun. Diese hatten ja das Wesen des Christenthums in die Erkenntniß der in Christo, der göttlichen Vernunft, offenbarten Wahrheit gesetzt. Ist Wahrheit der Wesensinhalt des Christenthums, so muß der Glaube, die subjektive Aneignung des Christenthums, nothwendig wesentlich ein Erkennen sein. Das ist nun ganz die Meinung der Alexandriner. Nur durch den Logos vermittelt sich Gott der Welt (**Clem. coh. p. 9. paed. I. p. 169. strom. V. p. 644. Potter. Orig. c. Cels. VI. p. 643. Rue.**). Nun ist der Logos die offenbare Vernunft Gottes (**Clem. strom. VII. p. 862. VI. p. 736. Orig. de princ. I. 3, 8. tom. in Joh. I. p. 43. u. a.**). Somit ist der Glaube das Besitzergreifen der Wahrheit (**Clem. strom. IV. p. 629. Orig. c. Cels. I. p. 329.**). Indeß verkennen weder Klemens noch Origenes ein sittliches Element im Glauben. Nach Klemens ist der Glaube, welcher eine sittliche Weihe (**strom. V. p. 647.**), einen Zug des Geistes (**l. l.**) voraussetzt, eine Kraft Gottes, die zum sittlichen Handeln treibt (**strom. II. p. 453. V. 697.**). Bei Origenes tritt dieser sittliche Charakter des Glaubens noch mehr hervor [1]). Immer aber bleibt diese sittliche Seite eine sekundäre Bestimmung. Der Glaube ist wohl (sittliche) Kraft, aber Kraft der Wahrheit

1) Thomasius, Origenes S. 354. Redepenning, Origenes S. 326. 336.

(Clem. strom. II. p. 453.). Er ist indeß nur die erste Stufe der Erkenntniß. Er beruht auf Auktorität, nicht auf wissenschaftlichen Gründen (Orig. c. Cels. I. p. 328.); er ist eine unentwickelte, summarische Erkenntniß dessen, was noth ist, die auf eine höhere Vollendung hinweist (Clem. strom. VII. p. 865. u. a. Orig. tom. in Joh. XX. p. 349. u. a.). Der Standpunkt des Wissens ändert den Inhalt des Glaubens nicht. Er führt dem Logos nur näher. Die Vereinigung mit Gott durch den Logos auf dem Wege der aus dem Glauben sich entwickelnden Erkenntniß ist der Grundgedanke der Alexandriner. Da nun aller Glaube und alles Wissen von der Offenbarung ausgeht, das Gott offenbarende Princip aber der Logos ist, so ist der Logos also sowohl Material- als Formalprincip dieser Theologie. Origenes beginnt seine Grundlehren mit den Worten: Omnes, qui credunt et certi sunt, quod gratia et veritas per Jesum Christum facta sit et Christum veritatem esse novunt, secundum quod ipse dixit: ego sum veritas (Joh. 14, 6.), scientiam, qua provocat homines ad bene beateque vivendum, non aliunde, quam ab ipsis verbis Christi suscipiunt [1]). Gehen wir von dem Formalprincipe aus. Der Logos, die göttliche Vernunft, in deren Bereich alle vernunftbegabten Wesen gehören (Orig. de princ. I. 3, 8.), offenbart die Wahrheit in den allgemeinen Vernunftideen (Clem. coh. p. 59. strom. I. p. 332. V. p. 698. Orig. c. Celf. I. p. 332. III. p. 473. u. a.). Schon insofern wird man der griechischen Philosophie, der man ein Streben nach Wahrheit nicht absprechen kann (Clem. strom. II. p. 452.), die Möglichkeit einer Erkenntniß der Wahrheit einräumen müssen. Ist das Christenthum die Erscheinung der vollen, absoluten Wahrheit, so muß die griechische Philosophie in einem Verhältnisse zu demselben stehen (Clem. strom. I. p. 333.).

1) Ich kann mich nach dem Angeführten und noch Auszuführenden nicht einverstanden erklären mit Thomasius, wenn er in der Idee Gottes das Princip aller dogmatischen Bestimmungen des Origenes sieht (S. 33.).

Sie ist für Klemens ein Werk der göttlichen Vorsehung zur Vorbereitung auf Christum, das Gesetz und die Prophetie der Griechen (strom. VI. p. 819. VII. p. 839.). Wer die Fragmente des Logos, die zerrissenen Glieder des Pantheus, in ihr zu sammeln versteht, der hat die volle Wahrheit (strom. I. p. 449.). Schwer zu vermitteln freilich mit solcher Anerkennung ist die Meinung von dem Diebstahl der Dämonen [1]). Ebenso entschieden hebt Origenes die Uebereinstimmung der griechischen Philosophie mit dem Christenthum hervor (hom. in genes. XIV. p. 98. u. a.). Was dieselbe in der Entwickelung der Menschheit gewesen ist, mag sie noch jetzt dem Einzelnen sein: ein Führer zum Glauben (Clem. strom. I. p. 335. 366. VII. p. 839. Orig. c. Cels. III. p. 486.). Aber auch für den Gläubigen hat sie noch Bedeutung. Sie ist nämlich für die wissenschaftliche Entwickelung des Glaubens ein wesentliches formales Bildungsmittel (Clem. strom. I. p. 375. VI. p. 780. Orig. c. Cels. I. p. 320.). Allein die Philosophie ist mangelhaft, schon weil sie nur einzelne Wahrheiten kennt, nicht die Totalität der Wahrheit. Gerade die wichtigsten Lehren (strom. VI. p. 802.), den Mittelpunkt des Christenthums, den Logos, kennt sie nicht (Orig. c. Cels. VI. p. 643.). Es fehlt ihren Lehren die volksthümliche Kraft (Orig. c. Cels. VII. p. 736.). Was noch mehr sagen will, sie kann die Herzen nicht umwandeln (Orig. c. Cels. VI. p. 630.). Diese Wahrheit liegt wohl überhaupt in jener verschrobenen Entlehnungstheorie, daß die vereinzelten richtigen Gedanken, welche die griechische Philosophie kennt, auf einem durch und durch falschen Lebensgrunde stehen. Es fehlt der griechischen Philosophie jene Gewißheit, welche der Glaube, die feste Richtung der Seele auf das wahre Sein (Clem. strom. IV. p. 629.), fordert (strom. I. p. 376. VI. p. 760.).

Die absolute Offenbarung hat der Logos in der heil. Schrift niedergelegt. Origenes entwickelt die Lehre von

1) Die beste Auskunft scheint mir noch immer die von Baur, Gnosis S. 531 ff. aufgestellte. Ich bezweifle, ob die Uebergangsglieder, die Redepenning, Origenes I. S. 437 ff. nachzuweisen versucht hat, den Widerspruch heben.

der Inspiration, welche er in der Glaubensregel gegeben weiß (de princ. praef. 8.), im vierten Buche seiner Schrift über die Grundlehren. Schon das Gefühl himmlischer Begeisterung, welches der eifrig Suchende aus der Schrift schöpft, sagt ihm, daß sie Gottes Wort ist [1]). Freilich, wie in der Natur, liegt in der Schrift das Göttliche nicht immer auf der Oberfläche. Die Schrift hat etwas Unscheinbares. Das aber ist ein Beweis mehr für ihre Göttlichkeit. Sie will eben nicht durch menschliche Beredsamkeit, sondern durch ihre innere Kraft den Menschen gewinnen (l. l. 7.). Für die Göttlichkeit der Weissagungen A. T. bürgt ihre Erfüllung im N. T. (l. l. 6.). Die Apostellehre hat mit wunderbarer Gewalt die widerstrebendsten Gemüther zum Glauben gebracht (l. l. 5.). Sonst sind Gesetzgebungen nur für ein Volk berechnet. Dieses Gesetz hat sich über alle Völker verbreitet (l. l. 1—4.). Bei **Klemens** wird, wie es scheint, ohne Unterscheidung die Inspiration von dem Vater, dem Sohne und dem h. Geiste abgeleitet [2]). Da=

1) De princ. IV. 6.: *Ὁ μετ' ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς ἐντυγχάνων τοῖς προφητικοῖς λόγοις, παθὼν ἐξ αὐτοῦ ἀναγιγνώσκειν, ὕχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὧν πάσχει, πειθήσεται, οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους θεοῦ λόγους.*

2) Stellen: strom. VII. p. 890.: *ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων πολυτρόπως και πολυμέρως ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως.* VII 868.: *κατὰ τὸν προφήτην κύριός ἐστιν διὰ στόματος ἀνθρωπίνου ἐνεργῶν, ταύτῃ καὶ σάρκα ἀνείληφεν.* Coh. p. 71.: *ταύτην ὁ ἀπόστολος τὴν διδασκαλίαν θείαν ὄντως ἐπιστάμενος „σὺ δε, ὠ Τιμόθεε", φησὶν, κ. τ. λ.* (2. Tim. 2, 14. 15.). *ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα. ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλάβων τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφὰς, ὁ αὐτὸς ἀκολούθως ἀπόστολος „θεοπνεύστους" καλεῖ κ. τ. λ.* (2. Tim. 3, 16. 17.). Strom. VII. p. 894.: Wie Homer Einen, der ihm folgt, zum Dichter macht, Demosthenes zum Redner, Plato zum Philosophen, so wird der, welcher dem Herrn folgt und der von ihm gegebenen Prophetie, ein nach dem Bilde seines Meisters im Fleische wandelnder Gott. *ἀποπίπτουσιν ἄρα τοῦδε τοῦ ὕψους οἱ μὴ ἑπόμενοι θεῷ ἐὰν ἡγῆται, ἡγεῖται δὲ κατὰ τὰς θεοπνεύστους γραφάς.* Strom. VI. 827.: *τοὺς δὲ τοῦ παντοκράτορος προφήτας θεοῦ οὐκ*

gegen unterscheidet Origenes. Die h. Schrift ist geflossen aus der Eingebung des h. Geistes nach dem Willen des Vaters durch Jesum Christum (de princ. IV. 9.: — ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων διὰ Ἰησοῦ X. ταύτας ἀναγεγράφθαι). Die drei Personen der Gottheit verhalten sich also zu der Inspiration, wie zu den Gnadengaben. Der h. Geist, der Quell der Gnadengaben, ist auch die unmittelbare Kraft der Erleuchtung der Apostel und Propheten (tom. in Joh. II. p. 62.). Was in der h. Schrift der Vater oder der Sohn spricht, ist eigentlich Wort des h. Geistes, welcher in der Gestalt des Vaters oder Sohnes auftritt [1]). Was nun den Akt der Inspiration anbetrifft, so scheinen Stellen wie strom. VII. p. 890. und VI. p. 827. (in der Note angeführt) bei Klemens ganz den Begriff vorauszusetzen, den wir bei den Apologeten fanden. In der letzteren Stelle erinnert Klemens selbst an Plato. Allein wenn er sich die Empfänger der Inspiration auch vorwiegend passiv denkt, so erklärt er sich doch entschieden gegen die ekstatische Form, nach aller Wahrscheinlichkeit im Gegensatze gegen die Montanisten, gegen die er ja, wie wir schon sahen, seine Schrift περὶ προφητείας schrieb [2]). Ganz mit ihm einverstan-

ἄν τις καταπλαγείη ὄργανα θείας γενομένης φωνῆς; Strom. VII. p. 890.: — ταῖς θείαις ἐντολαῖς, τουτέστιν τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Coh. p. 68.: Καὶ μυρίας ἂν ἔχοιμί σοι γραφὰς παραφέρειν, ὧν οὐδὲ κεραία παρελεύσεται μία, μὴ οὐχὶ ἐπιτελὴς γενομένη· τὸ γὰρ στόμα κυρίου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐλάλησεν ταῦτα. Paed. I. p. 127.: τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ ἅγιον πνεῦμα τῇ τοῦ κυρίου ἀποχρώμενον φωνῇ — λέγει. Vgl. übrigens Nic. le Nourry, apparatus ad bibl. max. V. P. p. 904., Guerike, de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica II. p. 124., Redepenning, Origenes I. S. 136.

1) Fragm. ex hom. in act. ap. p. 457. tom. in Joh. II. p. 62. in Matth. XVII. p. 452.

2) Vgl. Neander, Kirchengesch. II. S. 896. Die daselbst aus Klemens beigebrachte Stelle lautet: Οὐ μὲν διὰ τὸν λέγοντα καταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον· ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.

den in dieser Beziehung ist Origenes. Leicht sei es ihm, sagt er gegen Celsus (VII. p. 695.), die Richtigkeit der heidnischen Orakel mit Zeugnissen von Heiden selbst darzuthun. Indeß sei er nicht der Meinung, daß sie erdichtet seien. Damit behaupte er aber nicht ihre Göttlichkeit. Sie stammen von bösen Geistern. „Die Weissagenden in einen ekstatischen Zustand zu versetzen (*εἰς ἔκστασιν καὶ μανικὴν ἄγειν κατάστασιν*), so daß sie sich selbst nicht verstehen, ist nicht ein Werk des göttlichen Geistes" (Vgl. l. l. p. 699.). Unbesonnen ist die Meinung, daß die Propheten ihre eigenen Worte nicht verstanden haben (tom. in Joh. VI. p. 104.). Weit entfernt, die Seelenkräfte zu unterdrücken, belebt und steigert sie der Geist der Weissagung. Der Verstand des Propheten wird in diesem Zustande klarer, die Seele lichter (c. Cels. VII. p. 696.). Eines guten Geistes Einwirkung empfängt Einer, wenn er zum Guten aufgerufen wird und begeistert zum Himmlischen. So wirkte einst Gott in den Propheten, indem er sie durch heilige Eingebung (suggestionibus sanctis) zum Guten antrieb; jedoch so, daß es in des Menschen freiem Willen bleibt, ob er dem göttlichen Rufe Folge leisten will oder nicht. (Vgl. comm. in ep. ad Rom. VII. p. 599.: — habens quis prophetiae spiritum non invitus loqui cogitur, ut illi, qui habent spiritus immundos, sed quum vult et ratio postulat loquitur). Daran erkennt man das Wirken des guten Geistes, wenn der Geist in keiner Weise eine Trübung oder Störung erfährt und den freien Willen nicht verliert, wie alle Propheten und Apostel uns zum Beispiel sind, die ohne alle Störung den göttlichen Geboten folgten (de princ. III. 3, 4.). Ueberhaupt tritt der Geist der Weissagung nicht zufällig und ohne Vorbereitung in die Seele. Vor ihrer Erleuchtung waren die Propheten weise Männer, welche sich durch heiligen Wandel zu solcher Gnade geschickt gemacht hatten (c. Cels. VII. p. 698.). Der Geist der Weissagung setzt den Geist der Heiligung im Menschen voraus (*θεία αἴσθησις*: sel. in psalm. p. 635.). Die Inspiration ist also ganz unter den Gesichtspunkt der Gnadengaben gestellt. Auf die Spuren des prophetischen Geistes in der Kirche beruft sich auch Origenes, um zu beweisen, daß die christliche Kirche die

Erbin des A. T. sei (c. Cels. VII. p. 700.). Gewiß hat Origenes diese lebendige Auffassung der Inspiration aus der Anschauung der wunderbaren Gnadengaben, die noch in seine Zeit reichten, geschöpft. Er kann die Anerkennung der menschlichen Selbstthätigkeit in der Inspiration bis zu dem Ausspruch steigern, daß die heiligen Gedanken, die in der Seele der Propheten aufstiegen, Gottes Wort an sie gewesen seien (sel. in psalm. p. 635.). So darf es uns nicht wundern, wenn Origenes eine menschliche Seite in der Schrift annimmt. Für's Erste nimmt er von der Inspiration die Worte aus. Nicht in der Erkenntniß, wohl aber in den Worten waren die Apostel Idioten. Sie boten die himmlischen Schätze ihrer Erkenntniß in den irdenen Gefäßen eines niedrigen und verachteten Styls (fragm. e tom. in Joh. IV. p. 93.). An den Ausdruck darf man sich nicht halten, sondern an den Sinn. Bleibt doch die menschliche Sprache den göttlichen Begriffen immer unadäquat. Ad quam regulam etiam divinarum litterarum intelligentia retinenda est, quo scilicet ea, quae dicuntur, non pro vilitate sermonis, sed pro divinitate sancti spiritus, qui eas conscribi inspiravit, censeantur (de princ. IV. 27.). Paulus schreibt in Solöcismen (fragm. e tom. in Joh. IV. p. 93.). Ὁ μὲν θεὸς τὴν δύναμιν ἀπεκάλυψεν· ὁ δὲ προφήτης τῇ ἑαυτοῦ γλώττῃ ἐκέχρητο πρὸς παράστασιν τῶν δεδηλωμένων (sel. in deut. p. 386.). Aber die menschliche Seite der Schrift erstreckt sich nicht bloß auf die Worte, sondern auch auf den Inhalt. Zwar hat Gott durch Moses Vieles gesprochen; Einiges indeß hat Moses auf eigene Auktorität hin geboten. Daher unterscheidet unser Herr, wo er von der Scheidung spricht (Matth. 19.), zwischen dem, was Gott geboten, und dem, was Moses um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen nachgelassen hat. Auch bei den übrigen Propheten hat Einiges Gott gesagt und nicht die Propheten, Anderes die Propheten, und nicht Gott. Dahin müssen wir all die Stellen rechnen, in welchen Gott Reue zugeschrieben wird u. dgl. Auch Paulus unterscheidet von dem, was der Herr spricht, das, was er spricht. Wenn er sagt: Meine Verfolgung, meine Leiden, welche mir widerfahren sind zu Antio-

chien u. s. w. (2. Tim. 3, 11.), so sind das nicht eben inspirirte Worte (hom. in num. XVI. p. 330. tom. in Joh. I. p. 5.). In dieser freieren Auffassung nimmt Origenes ein Mehr und Minder der Erleuchtung bei den h. Schriftstellern an. Christus ist die absolute Auktorität, von der die h. Schriftsteller die ihrige zu Lehn tragen. Er spricht in den Propheten (tom. in Joh. II. p. 49. VI. p. 135.). Durch ihn finden die Apostel, denen beschieden war zu ernten, was die Propheten gesäet hatten, das Verständniß der Schrift (tom. in Joh. XIII. p. 258.). Der Berg der Verklärung, auf welchem sowohl ein Moses und Elias als die Zebedäiden und Petrus sich im Verklärungsglanze Christi sonnen, stellt diese Einheit A. und N. T. im Geiste Christi dar (l. l. Vgl. tom. in ep. ad Rom. I. p. 469.). Die Schrift ist das Bethel, in dem der göttliche Logos wohnt (ep. ad Greg. Thaum. p. 32.). In ihm findet das A. T. seine Wahrheit und Erfüllung. Das alte Gesetz deutet auf ein vollkommenes Gesetz hin (c. Cels. VII. p. 711.), die Schattenbilder des alten Bundes suchen Geist und Wahrheit (de princ. I. 1, 4.), die Weissagungen der Propheten bewegen sich um Christum und sein Reich (c. Cels. VII. p. 706.). Erst durch Christum wird Gott als Vater erkannt (tom. in Joh. XIX. p. 281.). Wie der Glanz des nächtlichen Lichtes erbleicht bei Aufgang der Sonne, so wird Mosis Klarheit verdunkelt von dem anbrechenden Glanze Christi (tom. in Joh. XXXII. p. 448.). Höher als Moses steht Johannes der Täufer (hom. in Luc. X. p. 944.). Eine größere Erleuchtung als den Propheten ward den Aposteln (tom. in Joh. XIII. p. 255.). Ein geringeres Gefäß des h. Geistes als Christus war Paulus (hom. in Luc. XXIX. p. 966.). Höher aber als die Briefe der Apostel stehen die Evangelien (tom. in Joh. I. p. 4.). Das Evangelium ist die Blüthe (ἀπαρχή) der h. Schrift, während das Gesetz der Erstlingssproß (πρωτογέννημα) derselben ist (l. l.). Indeß steht ein Apostelwort immer unter einem alttestamentlichen Worte, welches Gott selbst spricht (l. l.).

Man wird den wissenschaftlichen Werth dieser Ansicht über Inspiration um so höher stellen müssen, je weniger Origenes

sie zu Gunsten seiner eigenthümlichen Auffassung, seiner Lieblingsmeinungen ausbeutet. Es ist eine Koncession, welche Origenes den Ansprüchen allgemeiner Wissenschaftlichkeit, so zu sagen, hinter dem Rücken seines Principes macht. Principiell stehen die Alexandriner zur Schrift, wie Philo und die griechischen Apologeten zum A. T. Wie Klemens (coh. p. 71.), ist Origenes der Meinung, daß jedes Wort der Schrift bedeutsam sei (de princ. IV. 26. fragm. ex hom. in Jerem. XXXIX. p. 285.). Die Unterscheidung zwischen inspirirten und menschlichen Aussprüchen in der Schrift verfolgt er nicht. Er ist allenthalben geneigt, in jedem Satze eine Fundgrube der tiefsten Gedanken zu finden. Wenn er auch eine Entwickelung in der Bundesökonomie kennt, so findet er doch im A. T. denselben Gedankenkreis, welchen das N. T. hat [1]). Kurz, die h. Schrift ist ihm der unfehlbare Kodex der göttlichen Offenbarung, das authentische Wort des Logos. Wie bei den Neuplatonikern, wie bei Philo, wie bei den griechischen Apologeten, vertrug sich mit dieser Auktorität sehr wohl die Freiheit des Standpunktes, dem Origenes angehörte. In der unendlichen Schwankung menschlicher Meinungen, welche Pantänus und Klemens aus eigener Erfahrung kannten, Origenes durch gründliches Studium an einem Orte, an dem wie nicht anderswo der Widerstreit verschiedener Richtungen sich darstellte, führte das Bedürfniß nach einem festen Grunde göttlicher Offenbarung zu solcher Anerkennung der Schriftauktorität. Aber das freie Princip behauptete sich in der Auslegung der Schrift. Origenes unterschied einen dreifachen Sinn, den leiblichen, seelischen und geistlichen. Der Wortsinn verhält sich zum pneumatischen, wie der Standpunkt des Auktoritätsglaubens zum Standpunkte des Wissens. Wenn der Auktoritätsglaube sich an das geschichtliche Faktum hält, so erhebt sich der psychische Standpunkt insofern über denselben, als er das Faktum verinnert, in ein Lebensmotiv verwandelt, während der pneumatische Standpunkt es in eine Idee auflöst. Origenes ist nun nicht gemeint, die ganze heilige Geschichte für unwirklich zu erklären.

1) Redepenning I. S. 274.

Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen (de princ. IV. 19.). Aber Vieles ist, dem Wortsinn nach genommen, unmöglich. Es wird doch Niemand glauben, daß es einen Berg giebt, von dem aus man alle Reiche der Welt übersehen kann. Wenn Christus sagt: Grüßet Niemand auf der Straße (Luk. 10, 4.), so ist das, wörtlich genommen, unvernünftig. Mit solcher Auslegung hoben die Alexandriner die formale Schranke, die sie sich in der göttlichen Auktorität der Schrift gestellt hatten, material wieder auf. Sie verwandelten die Schrift in ein Substrat ihrer Ideen.

11. Wir wenden uns zur Lehre des Klemens vom h. Geiste. Der unendliche, unerfaßbare Gott, welcher Himmel und Erde aus freier Liebe geschaffen hat (paed. I. p. 102.), vermittelt sein Wesen der Welt im Logos, in dem alles geschaffene Sein verfasset ist (coh. p. 5. u. a.), durch den allein das unendliche Wesen Gottes sich menschlichen Begriffen erschließt (strom. IV. p. 635. VII. p. 829.). Er ist das absolute Offenbarungsmedium Gottes. Bei allem Bestreben, des Logos Wesensgleichheit mit Gott hervorzuheben, vermag Klemens ihn doch nur im subordinirten Verhältnisse zu Gott zu fassen (strom. VI. p. 769. VII. p. 831. u. a.). Der Dritte in der göttlichen Dreieinigkeit ist der h. Geist. Ὥστε καὶ ἐπὰν εἴπῃ περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ κἀκείνου ἕνεκεν τὰ πάντα κἀκεῖνο αἴτιον ἁπάντων καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα, οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἐξακούω, ἢ τὴν ἅγιαν τριάδα μηνύεσθαι, τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸν υἱὸν δὲ δεύτερον, δι᾽ οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρός (strom. V. p. 710.). An einer anderen Stelle: εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ (paed. I. p. 123.). Schon diese Stellung, persönliche Attribute, besonders aber die Aufforderung, an den h. Geist wie an Vater und Sohn Dankgebete zu richten (paed. III. p. 311.: εὐχαριστοῦντας αἰνεῖν τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ — σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι), beweisen, daß sich

Klemens ihn als Person gedacht hat [1]). Nach dem Ausspruch eines Fragmentes (adumbrationes in ep. I. Joh. p. 1009.): Sicut enim apud patrem consolator est pro nobis dominus, sic etiam consolator est, quem post assumtionem suam dignatus est mittere. Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles et existentes secundum substantiam et cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt: ist das Abhängigkeitsverhältniß nahe an das Kreatürliche gerückt. Indeß ist die Aechtheit dieses Fragmentes ungewiß. Im Menschen unterscheidet Klemens einen leiblichen und einen seelischen Lebensgeist (strom. VI. p. 808. Vgl. fragm. p. 981. 988.). Die Seele ist nicht ein Ausfluß Gottes (strom. II. p. 467. V. p. 699.: *οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα*: nicht der h., sondern der menschliche G.). Aber in ihr liegt das Bild Gottes und ein göttlicher Zug zur Gottähnlichkeit (coh. p. 79. 21. 59. paed. II. 232. strom. IV. p. 567. u. a.). In der Seele ist die Vernunft und die mit ihr gegebene Freiheit das Herrschende und Gottverwandte (strom. V. p. 698. paed. I. p. 158.). Der Mensch ist sonach ein Bild der göttlichen Vernunft, des Logos (coh. p. 79. u. a.), das nach Vereinigung mit Gott durch den Logos strebt (strom. II. p. 490.). Aus der Gottesgemeinschaft, welche im Anfang bestand, ist der Mensch herausgerissen worden durch die Sünde (coh. 21.). Der Ausgangspunkt der Sünde ist die Seele, das Motiv Fleischeslust, die Gestalt Leidenschaft, das Wesen Unvernunft, welche dem göttlichen Logos entgegenhandelt (paed. I. p. 158. 159.).

1) Schon Petavius, de dogm. theol.: de trin. III. 11.: Non haec, opinor, de nuda efficientia et actione diceret: praesertim cum hos tres unum esse ibidem adserat (Gegen den Socinianer Krell). Nic. le Nourry, apparatus p. 689., Guerike, de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica II. p. 134., Redepenning I. S. 122. Nur als ein Beweis der beispiellosen Willkür seines Verfahrens mögen Ziegler's Worte hier stehen: „Sowie Klemens die Identität des Logos mit dem Vater anerkennt, und ihn ursprünglich für eine Kraft in Gott hält, so kann seine Idee vom h. Geiste auch keine andere gewesen sein."

Von einer substanziellen Gestalt der Sünde weiß Klemens nichts. Die Sünde haftet an dem Einzelnen. Wohl ist jeder Mensch Sünder, nicht aber als Sohn, sondern als Nachahmer Adam's. In seiner Vernunft und Freiheit hat der Mensch die Möglichkeit der Rückkehr zu Gott (coh. p. 79. u. a.). Aufzuthun die Augen der Blinden, zu öffnen die Ohren der Tauben, zur Gerechtigkeit zu führen die Verirrten, Gott zu zeigen den unverständigen Menschen, aufzuheben das Verderben, zu besiegen den Tod, zu versöhnen die ungehorsamen Kinder mit dem Vater, erschien der Logos im Fleische (coh. p. 6.). Seinen menschlichen Leib bildete er sich selbst (strom. V. p. 654.: *ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται*). Allein an einer anderen Stelle (paed. I. p. 123.) sagt Klemens, daß das Fleisch Christi von dem h. Geiste geschaffen sei (*σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ, καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σάρξ*). Man könnte sich auf Grund des sofort folgenden Ausspruchs: *ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος· ἡ τροφὴ, τουτέστι κύριος Ιησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον· ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος*, zu der Auskunft veranlaßt finden, daß Klemens den Logos und den h. Geist identificirt habe [1]). Nun ist zwar dieser Schriftsteller im Verdacht, daß er heterogene Elemente in sich beherberge [2]). In jedem einzelnen Falle hat man indeß von der Präsumtion, daß der Widerspruch nur scheinbar sei, auszugehen. So sehr sich auch in unserer Stelle Logos und h. Geist zu decken scheinen, so werden sie doch unterschieden, wie die beiden Abendmahlselemente. Der Leib bedeute den h. Geist, das Blut den Logos. An einer anderen Stelle, die ebenfalls vom Abendmahle handelt (paed. II. p. 177. 178.), sagt er, man müsse ein doppeltes Blut unterscheiden, das leibliche, durch welches wir erlöst, und das pneumatische, mit dem wir gesalbt seien. Das Blut Christi trinken heiße, des ewigen Lebens Christi (*κυριακῆς ἀφθαρσίας*) theilhaft werden. Die Kraft des Logos sei der Geist, wie das Blut die Kraft des Leibes ist (*ἰσχὺς δὲ τοῦ*

1) Wie Münscher-Cölln, Lehrb. d. Dogmeng. I. S. 183. 2) Neander, Kirchengesch. II. S. 1194.

λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός). So widersprechend die Deutung ist, so übereinstimmend ist in beiden Stellen die Unterscheidung von Logos und h. Geiste. Der h. Geist ist die vom Logos ausgehende Kraft, das Princip des ewigen Lebens (εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα heißt es in der letzteren Stelle). In dem Sohne concentriren sich alle Kräfte des h. Geistes (strom. IV. p. 635.: κύκλος ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων — oben δυνάμεις τοῦ πνεύματος — εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων). Nicht an irdischen Salben, heißt es paed. II. p. 208., erfreue sich das Weib, sondern an der wahren Salbung, dem h. Geiste. Diese bereitet Christus seinen Geweihten aus himmlischen Düften, er, der von Gott selbst gesalbt war mit dem Oele der Freude (Ps. 45, 7.). Bei so inniger Durchdringung der Logosnatur und des h. Geistes in Christo, schließt die Selbsterzeugung, welche strom. V. p. 654. aussagt, ein Mitwirken des h. Geistes, wie es paed. I. p. 123. fordert, nicht aus. Der Ausdruck πνεῦμα σαρκούμενον sagt wohl nur (wie auch der erläuternde Zusatz σὰρξ οὐράνιος andeutet), daß die menschliche Natur Christi so ganz Gefäß des h. Geistes gewesen sei, daß derselbe gewissermaßen infarnirt in ihr erschienen sei. Durch den Logos soll nun jeder Christ ein Tempel des h. Geistes werden (strom. VII. p. 870.). Den h. Geist giebt Christus den Glaubenden (strom. VI. p. 698. p. 810. paed. II. p. 178.). Auch die Pythagoräer, Plato und Aristoteles sprechen von einem Geiste im Menschen, der da göttlicher Ausfluß sei. Sie meinen aber die Vernunft (νοῦς). Wir halten den (menschlichen) Geist nicht für einen Theil Gottes (Vgl. strom. II. p. 467.). Wir wissen aber nach den Worten Joël's, daß Gott von seinem Geiste ausgegossen hat über alles Fleisch (strom. VI. p. 698. 699.). Eine Zehnheit ist im Menschen: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Geschlechtsanlage, der kreatürliche Lebensgeist, das herrschende Princip der Seele (die Vernunft), καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα (strom. VI. p. 808.). Selbst bei Christo trat der h. Geist von außen, von oben hinzu (paed. I. p. 113.: καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται). Wohl soll der Mensch

mit der Kraft seines Willens zu seiner Bekehrung wirken. Aber er vermag nichts ohne die Gabe göttlicher Kraft. Denen aber, welche ernstlich wollen, giebt Gott seinen Geist, während er denen, welche von ihm abfallen, ihn entzieht. Wider ihren Willen Seelen zu retten, wäre Zwang; mit ihrem Willen, ist Gnade (quis dives salvetur p. 947. Vgl. strom. V. p. 647. 696. VII. p. 860.). Durch den h. Geist wird den Glaubenden die Wiedergeburt. Selbst für Christus war die Taufe die Wiedergeburt, durch die er die Vollendung aus Gott empfing. Das soll sie auch für uns sein, deren Vorbild Christus geworden ist (paed. I. p. 114.). Christus — sagt wenigstens im Sinne des Klemens ein Fragment (p. 991.) — ließ sich taufen, um zur Wiedergeburt das Wasser zu heiligen. Das Element der Weltgeburt, auf dem einst der Geist schwebte, ist auch das Element der Wiedergeburt. Der h. Geist, sagt ein anderes Fragment (p. 988.), ist in der Taufe das geistige Feuer, welches den irdischen Geist in uns verzehrt. Die Getauften empfangen, nachdem sie die den h. Geist umnachtende Sünde abgelegt haben, ein freies und lichtes Auge des Geistes, wodurch sie das Göttliche sehen, indem der h. Geist auf sie herabströmt (paed. I. p. 114.). Getauft werden wir erleuchtet, erleuchtet werden wir zu Kindern Gottes, als Kinder Gottes werden wir vollendet, vollendet empfangen wir das ewige Leben (l. l.). Schon aus diesen Stellen erhellt, wie Klemens die Einwirkung des h. Geistes vorwiegend nach der intellektuellen Seite hin bestimmt. Dieß tritt besonders strom. VI. p. 810., wo Klemens das dritte Gebot erläutert, hervor. Unser Ruhetag ist der Tag, an dem das Licht geschaffen ward. Seit diesem Tage leuchtet uns die erste Weisheit und Erkenntniß, das Licht der Wahrheit, das wahre, schattenlose Licht des h. Geistes, welcher ungetheilt sich mittheilt denen, die durch den Glauben geheiligt sind, der Leuchter zur Erkenntniß der Wahrheit. Ihm folgend gelangen wir zur leidenschaftlosen Haltung, das aber ist die Ruhe. Diese einseitige Bestimmung des Lebens im h. Geiste folgt aus der Grundauffassung des Christenthums als Erkenntniß der Wahrheit. Nach dieser ruht Alles auf dem Logos. Er, das Princip aller Offenbarung, ist, wie wir schon sahen, ebenso der Quell der

Inspiration, wie der h. Geist. Wie dieser ist er das göttliche Leben im Glaubenden (coh. p. 59. paed. I. p. 123. III. p. 251. strom. IV. p. 611. u. a.). So gelangen wir denn zu demselben Resultate, wie bei den griechischen Apologeten, daß Klemens mehr durch die Tradition, als durch seine Anschauung sich an den h. Geist gewiesen sah, der neben dem Logos eine unklare Stellung hat. Eine Auseinandersetzung über des h. Geistes Wesen und Verhältniß zum menschlichen Geiste verspricht Klemens in seinen Schriften über Prophetie und über die Seele zu geben [1]). Die erstere Schrift kennen wir indeß nur aus dieser Stelle. Die letztere ist bis auf einige Fragmente verloren gegangen. Dem Zusammenhange nach, in dem er von dieser Entwickelung spricht, und nach Maßgabe der Schriften, welche sie enthalten, scheint er nicht sowohl die trinitarische Stellung des h. Geistes als sein Walten in den Gläubigen und den Propheten dargestellt zu haben.

Als Kirchenlehre über den h. Geist bezeichnet *Origenes* (de princ. praef. 4.) Folgendes. An Ehre und Würde gesellt die Kirche zu Vater und Sohn den h. Geist. *Nur ist es noch nicht zur klaren Entscheidung gekommen, ob er entstanden oder unentstanden, ob er für den Sohn Gottes zu halten sei oder nicht.* Das muß nun nach Kräften aus der h. Schrift erforscht und in gründlicher Erörterung festgestellt werden. Darüber aber ist die Kirchenlehre nicht in Zweifel, daß dieser Geist alle heiligen Männer, Apostel und Propheten, erleuchtet habe und daß kein anderer Geist in den Männern des alten Bundes waltete, als in den Männern des neuen Bundes [2]). Eine dreifache Ansicht, entwickelt Origenes

1) strom. V. p. 699.: Ὅπως δὲ ἡ διανομὴ αὔτη καὶ ὅ τι ποτέ ἐστι τὶ ἅγιον πνεῦμα ἐν τοῖς περὶ προφητείας καὶ τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν.

2) Schwierigkeit machen die im Texte unterstrichenen Worte. Rufinus hat: utrum natus an innatus vel filius etiam dei habendus sit necne. Dagegen hat Hieronymus (ep. ad Avitum b. Martianay t. IV. p. 761.): Tertium dignitate et honore post patrem et filium asserit spiritum sanctum, de quo cum ignorare se dicat utrum factus sit an infectus, in posterioribus quid de eo sentiret

nes tom. in Joh. II. p. 60 sq., giebt es über den h. Geist. Die erste hält ihn für unentstanden. Die zweite schreibt ihm neben Vater und Sohn keine besondere Persönlichkeit zu. Die

expressit nihil absque deo patre infectum esse confirmans. Man nimmt an, daß Hieronymus nicht ἀγέννητος ἢ γεννητὸς, sondern ἀγένητος ἢ γενητός gelesen habe. Jenes, von γεννάω, bedeutet ein immanentes, dieses, von γίνομαι, ein transeuntes Hervorgegangensein. So Huetius, Origeniana II. 2, 23. (bei de la Rue IV. p. 131.). Für das Verhältniß von γεννάω zu γίνομαι scheint mir besonders ein Ausspruch des Klemens (strom. IV. p. 632.) bezeichnend: διττὴ γὰρ ἡ γένεσις, ἡ μὲν τῶν γεννωμένων, ἡ δὲ τῶν γινομένων. Jenes die Naturgeburt, dieses die sittliche Geburt als That des freien Willens. Dort also unmittelbare Wesensidentität, hier ein Anderes und Neues. Indeß erinnert Huetius mit Recht: Haec est propria vocum illarum notio, quam tamen nec semper servarunt patres. Wenn aber Hieronymus auch ἀγένητος las, so ist doch das Gegentheil noch nicht ein Geschaffenes, sondern ein Gewordenes. Schon Athanasius bemerkte, daß diejenigen, welche den Vater ἀγένητος nennen, damit nicht sagen wollen, daß der Logos ein zeitlich Gewordenes oder ein Geschöpf sei, sondern nur daß Gott in nichts Anderem seinen Grund habe. Wir haben übrigens über den hier gestellten Gegensatz eine authentische Interpretation tom. in Joh. II. p. 60. Denjenigen, sagt Origenes, welche nicht zugeben wollen, daß der h. Geist durch den Logos geworden sei, bleibt nur übrig zu sagen, daß er ἀγέννητος sei. Dieß ist aber, heißt es etwas später, nur der Vater. Zweimal steht hier im Gegensatze zu etwas Gewordenem (einmal γενομένων, das andere Mal γεγεννημένων) nicht ἀγένητος, sondern ἀγέννητος. Der sachliche Gegensatz von ἀγέννητος ist aber nicht bloß das Geschaffene, sondern, weil ja in der Behauptung, daß nur der Vater ἀγέννητος sei, auch der Sohn auf die andere Seite gerückt wird, das bedingt Existirende. So auch in unserer Stelle. Origenes sagt, es sei unentschieden, ob der h. Geist eine unbedingte Existenz sei, oder eine bedingte. Diese letztere konnte er sein entweder in der Weise des Sohnes oder in der Weise des durch den Sohn Gewordenen. Daher wirft er die zweite Frage auf, ob er gleichfalls für den Sohn Gottes zu halten sei oder nicht. Ist nun in der angeführten Stelle im Johannescommentar ἀγέννητος die richtige Lesart, so kann auch an unserer Stelle Origenes so geschrieben haben. Das γεννητός ist ohne Weiteres eben so wenig = erzeugt = Sohn, als das obige γεγεννημένων vom Erzeugen zu verstehen ist. Selbst nachdem er schon gesagt hat, daß der h. Geist das Vorzüglichste unter dem durch den Sohn Gewordenen sei, wirft Ori-

dritte hält ihn für ein durch den Logos entstandenes Wesen. Für die letzte entscheidet sich Origenes, als die in der Schrift und im christlichen Bewußtsein (ὡς εὐσεβέστερον) begründete. Die erste Meinung ist unmöglich, weil ja nur Gott der Unentstandene ist. Die zweite Meinung steht in unauflöslichem Widerspruche mit Bibelstellen wie Mtth. 12, 32., die dem h. Geiste eine von Vater und Sohn zu unterscheidende Person zueignen. Ist der h. Geist eine solche, kann diese nicht unentstanden sein, sagt aber die Schrift ausdrücklich, daß durch den Logos Alles entstanden ist, was entstanden ist (Joh. 1, 3.), so bleibt nur jene dritte Ansicht als die Wahrheit übrig. Der Grund nicht nur des Sein sondern auch des Lebensinhaltes des h. Geistes, seiner Weisheit und Heiligkeit, ist der Logos. Dagegen scheinen Stellen zu sprechen, welche den h. Geist über den Logos stellen. Christus sagt: Wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben, aber wer etwas redet wider den h. Geist, dem wird es nicht vergeben weder in dieser noch in jener Welt (Mtth. 12, 32.). Aber die Sünde gegen den h. Geist ist nicht deshalb schwerer, weil der h. Geist höher steht als der Sohn, sondern weil der, welcher den h. Geist empfangen hat, im christlichen Leben einen Grad höher steht als der, welcher Christum in dem ihm eignenden Lebenselemente der Vernunft hat (Vgl. de princ. I. 3, 7.). Wenn der Prophet sagt: Der Herr hat mich gesandt und sein Geist (Jes. 48, 16.), so bezieht sich dieß entweder auf den Menschen Jesus, der natürlich unter dem h. Geiste steht, oder der h. Geist, als Akkusativ gefaßt, wird als Mitgesandter Christi bezeichnet (tom. in Matth. XIII. p. 595.). In des ersten Buches seiner Schrift über die Grund-

genes noch die Frage auf, warum er nicht für den Sohn Gottes zu halten sei, und entscheidet nur mit einem τάχα. Der Einwand von Schnitzer, Origenes ü. d. Grundlehren d. Glaubenswissensch. S. 6., welcher sich für Hieronymus Uebersetzung und die Lesart ἀγένητος entscheidet, daß bei der Lesart ἀγέννητος der mit ἢ eingeführte Beisatz nichts Neues bringe, trifft also nicht. Man darf übrigens nicht ohne Weiteres die Hand des Rufinus sehen, wenn Pamphilus in seiner Apologie (c. 1. 6. de la Rue IV. S. 20.) übersetzt: utrum natus sit an innatus, mit dem Zusatze, daß hier nicht von einer Kreatur die Rede sei.

lehren drittem Kapitel, welches vom h. Geiste handelt, bekennt Origenes, daß in der h. Schrift nirgends eine Stelle stehe, worin er Geschöpf genannt werde [1]). Der bestimmte Ausdruck

1) Rufinus sagt de adulteratione librorum Origenis (bei de la Rue IV. S. 48.): Numquid in eodem opere ejusdem libri, interdum, ut diximus, statim in consequente capitulo, oblitus sui esse poterit? verbi causa, ut qui superius dixerat, nusquam inveniri in omni scriptura, ubi spiritus sanctus factus vel creatus esse diceretur, continuo (al.: rursus, proxime) subjiceret, inter caeteras creaturas factum esse spiritum sanctum? Aus der Entgegnung des Hieronymus kann man, obgleich er den Anlauf nimmt, speciell auf diesen Punkt eingehen zu wollen, nichts ersehen, weil er nur im Allgemeinen läugnet, daß Origenes über Sohn und Geist gut geredet habe (c. Ruf. II. b. Martian. IV. p. 407.). Auf Grund jener Stelle bei Rufinus ergänzt Schnitzer S. 44. aus der schon besprochenen Stelle tom. in Joh. II. p. 60.: „Gleichwohl müssen wir annehmen, daß auch der h. Geist, wenn durch den Logos Alles gemacht ist, durch denselben geschaffen sei.“ Dieß ist, wie so Vieles in dieser Schrift, sehr gewagt. Schon Pamphilus sagt in seiner Apologie (bei de la Rue IV. p. 20. und p. 26 sq.): Qui de nato vel innato requirit, sine dubio creaturae in eo nullam habet opinionem, alioquin et hoc adduxisset ad inquisitionem. — Quod aequalis sibi sit trinitas et quod spiritus sanctus non sit creatura. Von Didymus sagt Hieronymus (c. Ruf. II. p. 409.), er habe in seinen kurzen Erläuterungen zu Origenes Grundlehren die anstößigen Stellen nicht für unächt erklärt, sondern nur von einem höheren, den gewöhnlichen Gläubigen unzugänglichen Standpunkte aus zu rechtfertigen gesucht. Besonders seine Lehre von Sohn und Geist. Dagegen spricht Basilius (de spiritu s. c. 29.) tadelnd von der niedrigen Vorstellung, welche Origenes vom h. Geiste habe. Epiphanius sagt (haer. LXIV. 4. 5.): *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίστον εἰςηγήσατο*, und: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — — σαφὲς ἐστιν ὅτι κτίστον ὁρίζεται.* Hieronymus ist überzeugt, daß Origenes Sohn und Geist für Geschöpfe gehalten habe (c. Ruf. II. p. 403. 407. ep. ad Avit. p. 761.). Zu derselben Meinung bekennen sich Justinianus in der epistola ad Menam, Photius (cod. 8.: *τὸν μὲν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ*), Cedrenus, Suidas, Zonaras, Nicetas. Diesen Vorwurf erneuerte Petavius in aller Härte (de dogm. theol.: de trin. I. 14, 8.). Ziegler a. a. O. S. 135 ff. betrachtet diese Ansicht, welche er ebenfalls bei Origenes findet, mehr als eine Absurdität, welche er sich nach der pragmatischen

Geschöpf für den h. Geist findet sich nirgends. Fände er sich, so würde er allein noch nicht viel beweisen, da Origenes an mehreren Stellen den Logos, durch welchen der h. Geist doch geschaffen sein soll, so bezeichnet (Fragment aus de princ. IV. b. Redepenning p. 80. c. Cels. V. p. 606. u. a.). Die Sache freilich scheint klar ausgesprochen in jenen Stellen, wo der h. Geist als der Erste in der Reihe des vom Vater durch den Sohn Gewordenen gesetzt wird. *Ἡμεῖς τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ, πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων* (tom. in Joh. II. p. 61). Allerdings ist hier nur von einem graduellen Unterschiede von der übrigen Schöpfung die Rede [1]). Allein dieser

Taktik seines Vorbildes Planck unter Anderem auch aus der polygraphischen Flüchtigkeit, nach der Origenes „flugs geschrieben habe wie die erste aufwallende Phantasie es ihm diktirte", erklärt. Sehr bestimmt Redepenning, Origenes II. S. 311.: Er ist im eigentlichen Sinne Geschöpf, erstes Geschöpf vom Vater durch den Sohn. Unbestimmter erklären sich Thomasius und Neander. Origenes fand indeß Vertheidiger seiner Rechtgläubigkeit an (Unter den Aelteren: Pikus von Mirandula, Erasmus, Sixtus von Siena, Genebrard, Peter Halloix) Huetius (Origen. II. 2, 23—30. p. 130 sq.), Bull (defens. fid. Nic. s. II. c. 9.), Maranus (de divin. Chr. IV. 16.), denen Staudenmaier (Philos. d. Christenth. I. S. 468 ff.), Möhler (Patrologie S. 537 ff.), Kappenberg (de trinitate Origenis. Monast. 1838.) sich anschließen. Auch Guerike (de schola etc. II. p. 209.) und Baumgarten-Crusius (Kompend. d. Dogmeng. II. S. 182.) sprechen sich gegen die Ansicht, daß dem Origenes der h. Geist ein Geschöpf sei, aus.

1) Baumgarten-Crusius, Kompend. d. Dogmeng. II. S. 181. deutet die Stelle so, daß der h. Geist überhaupt nicht in die Kategorie des Geschaffenen gehöre. Allerdings sagt der Komparativ in diesem Falle mehr als der Superlativ. Auch hat sich Origenes mit Vorsicht ausgedrückt. Er hüllt, was er der Schlußfolge nach hätte einfach ausdrücken sollen: Also ist auch der h. Geist durch

graduelle Unterschied ist doch ebenso ein specifischer, wie beim Sohne, dem Erstgebornen aller Kreatur (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 599.). Von Ewigkeit war der h. Geist, was er ist (de princ. I. 3, 4. sel. in genes. p. 1.). In keiner Weise hat bei ihm eine Entwickelung stattgefunden (de princ. l. l.). Seine Heiligkeit ist nicht von außen an und in ihn gekommen. Die Heiligkeit ist das innerste Wesen seiner Person, so anfangslos wie er selbst, während jede Kreatur nur durch seine Gabe oder eigenes Verdienst heilig ist, die Heiligkeit also accidentell und durch Entwickelung besitzt[1]). Als Geschöpf würde der h. Geist der Geisterwelt angehören. Origenes macht aber einen wesentlichen Unterschied. Es giebt viele Geister. Einer aber hat die Herrschaft über sie, der h. Geist. Wie es viele Söhne Gottes giebt (Ps. 81, 6.), Einer aber von Natur Gottes Sohn und Eingeborner ist, durch welchen Alle Söhne heißen: ita et spiritus quidem multi quidem sunt, sed unus est qui vere ex ipso deo procedit, et caeteris omnibus vocabuli

den Logos geworden, in die vorbeugende Versicherung, daß der h. Geist graduell verschieden sei von dem, was sonst durch den Logos geworden sei. Daß er aber die Genesis des h. Geistes durch den Logos vermittelt denkt, ist unläugbar seine Meinung. Es ist mir unbegreiflich, wie Baumgarten-Crusius dieß nur als Konsequenz für diejenigen, welche ihn überhaupt entstanden sein lassen, ansehen kann, während Origenes in der Stelle: *τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγονέναι, ἕπεται τὸ ἀγέννητον αὐτὸ λέγειν*, seine Meinung ausspreche. Wie stimmt denn damit die im Texte angeführte Stelle, wo er nur Gott *ἀγέννητος* nennt? Was soll man mit dem Ausspruch machen, daß sowohl Sein als Lebensbestimmtheit des h. Geistes durch den Logos bedingt sei? Man würde in ein Chaos von Widersprüchen kommen.

1) Homil. in num. XI. p. 310.: Puto ergo, quod sanctus spiritus ita sanctus sit, ut non sit sanctificatus. Non enim ei extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quae ante non fuerat, sed semper fuit sanctus, nec initium sanctitas ejus accepit. Similique modo de patre et filio intelligendum est. Sola enim trinitatis substantia est, quae non extrinsecus accepta sanctificatione, sed sui natura sit sancta. Omnis vero creatura vel dignatione sancti spiritus vel meritorum ratione sanctificata sancta dicetur.

(den Anspruch auf den Namen Geist) ac sanctificationis suae gratiam donat (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 593.) [1]). Ohne Vergleich, in überschwenglicher Erhabenheit (ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ) stehen der Erlöser und der h. Geist über aller Kreatur (tom. in Joh. XIII. p. 235.). Blasphemie ist es, wenn die Häretiker behaupten, daß der h. Geist erst im N. T. auftrete. Der h. Geist ist in dem Gesetze und dem Evangelium; er ist, war, wird sein wie der Vater und der Sohn (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 580.). Mit Vater und Sohn bildet der h. Geist die göttliche Dreieinigkeit, welche über aller Kreatur steht (l. l. p. 612.). Bei Stellen, wie den angeführten, schwindet aller Schein, welcher bei Origenes für die Kreatürlichkeit des h. Geistes ist. Nach Origenes betet der Christ zum Vater durch den Sohn im h. Geiste. Anbetung gebührt eigentlich nur dem Vater. Es fehlt indeß nicht an Stellen, welche solche auch dem Sohne zuerkennen. Aber auch Gebete zum h. Geiste kennt er [2]). Ipse igitur nobis dominus, ipse sanctus spiritus deprecandus est, ut omnem nebulam, omnemque caliginem, quae peccatorum sordibus concreta visum nostri cordis obscurat, auferre dignetur etc. (hom. in levit. I. p. 185.). Besonders wichtig ist uns nach der obigen Beweisführung die Stelle comm. in ep. ad Rom. I. p. 472.: Ut enim breviter et omni in unum collecta definitione dicamus, adorare alium quempiam praeter patrem et filium et spiritum sanctum, impietatis est crimen. Der Schein, daß Origenes den Sohn und den h. Geist für Geschöpfe gehalten habe, mußte freilich, abgesehen von einzelnen Ausdrücken und

1) Vgl. was Origenes a. a. O. S. 599. sagt: Sicut multo differt filium esse quam servum, ita multo differt a ministerialibus spiritibus spiritus sanctus, und etwas später: Idem ipse apostolus dicit de domino Jesu Christo, quia sit primogenitus omnis creaturae. Ne forte igitur, ut ille primogenitus dicitur omnis creaturae, tali quadam ratione etiam multorum spirituum primitiae dicatur spiritus sanctus.

2) Ueber das Gebet bei Origenes Redepenning I. S. 31 ff. Es ist ungenau, wenn es S. 47. heißt: Den h. Geist, in welchem man beten soll, hat er immer nur in den Doxologien mitfeiern mögen.

Stellen, durch den ausgebildeten Subordinatianismus in seinem System leicht entstehen. Zwischen dem Vater und den beiden anderen Personen der Dreieinigkeit liegt eine größere Kluft, als zwischen den letzteren und der Welt (tom. in Joh. XIII. p. 235.). Gott, der unendliche Geist, ist seinem Wesen nach ewige Selbstmittheilung. Der ideale Inhalt dieser Selbstmittheilung ist der Logos, die persönliche Vernunft, in welcher alle Ideen gegeben sind. Gott erzeugt ewig sein Ebenbild im Logos. Der Logos ist das Urbild der Welt. Er ist also das Mittelglied zwischen Gott und Welt (c. Cels. III. p. 469.). Die Zeugung des Sohnes ist das ideale Vorspiel der Schöpfung, wie der Sohn selbst die noch in Gott ruhende Welt, der zur Welt fortgehende Gott ist. Indem nun Origenes im Streben, die Zeugung des Sohnes so geistig wie möglich zu fassen, das Naturartige zurückwies, Bewußtsein und Willen beim Akte der Zeugung forderte, mußte sein Zeugungsbegriff an den Schöpfungsbegriff streifen. Anderseits streift aber auch sein Schöpfungsbegriff an den Zeugungsbegriff, wie schon seine Ausdrücke beweisen. Wie in der Zeugung, will Origenes in der Schöpfung jeden Zeitbegriff entfernt wissen, um alle Veränderung von Gott auszuschließen. Vor aller Zeit war die Welt; Gott ist nicht zu denken ohne Weltbeziehung. Somit wird die Schöpfung in das Wesen Gottes gerückt. Der Gott, der seine Vernunft aus sich herauszeugt im Sohne, muß auch zu der Schöpfung fortgehen. Wenn einerseits die Zeugung ein Vorspiel der Schöpfung ist, so ist anderseits die Schöpfung ein niederer Grad von Zeugung. So trüglich im Einzelnen Citate aus den Neuplatonikern sein können[1]), so unverkennbar begegnet uns hier der Emanationsbegriff jener Philosophie. Wie in derselben zwischen dem Nous und der Welt noch die Psyche steht, so bei Origenes zwischen Logos und der Welt der h. Geist[2]). Im Allgemeinen ist die Genesis des h. Geistes

1) Rettberg, doctrina Origenis de λόγῳ, ex disciplina Neoplatonica illustrata (Illgen's Zeitschrift. J. 1833. St. 1. S. 39 ff.).

2) Eine Vergleichung des h. Geistes mit der neuplatonischen Psyche findet sich indeß nirgends.

im Unterschiede von der Schöpfung ein Hervorgehen aus Gott (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 593.: qui vere ex ipso deo procedit). Näher ist dieses Hervorgehen durch den Logos vermittelt, wie wir oben sahen. In dieser Abhängigkeit vom Logos nähert sich der h. Geist seiner Entstehung nach dem Kreatürlichen. Daher jener Schein. — Sehr klar hat Origenes das ökonomische Gebiet des h. Geistes bestimmt. Ueber Alles, was ist, herrscht der Vater, der das Sein ist, über die vernünftige Welt der Logos, die göttliche Vernunft, über die Heiligen der h. Geist (de princ. I. 3, 5.). Der Machtkreis des Vaters ist größer als der des Sohnes, der des Sohnes größer als der des h. Geistes (l. l.). Freilich — diesen Einwurf macht sich Origenes selbst (de princ. I. 3, 7.) — scheint der h. Geist, was ihm an äußerem Machtumfang abgeht, durch die Qualität des Lebens zu gewinnen, dem er vorsteht. „Glaube Niemand", heißt es a. a. O., „daß, weil wir sagen, er werde nur den Heiligen gegeben, während die Wirkungen des Vaters und des Sohnes sich auf Gute und Böse erstrecken, wir damit den h. Geist dem Vater und dem Sohne vorziehen oder ihn der Würde nach höher stellen. Das wäre sehr widersprechend. Es ist hier nur von seiner Wirksamkeit die Rede." Allein mit diesem letzten Worte ist die Frage noch nicht abgethan. Die Wirksamkeit jeder Person entspricht dem eigenthümlichen Wesen derselben. Somit scheint mit einer höheren Wirksamkeit auch ein höheres Wesen gefordert. Origenes sagt nun zuerst, daß die eigenthümliche Funktion des h. Geistes, nämlich die Heiligung, eine Mitwirkung des Vaters und des Sohnes einschließe, wie dieß die Stelle über die Gnadengaben (1. Kor. 12, 4—6.) deutlich sage. Diese Antwort, an und für sich, ist noch nicht befriedigend. Origenes fügt auch noch eine andere hinzu. Wenn Einer durch den h. Geist die Heiligung empfangen habe, so sei er noch nicht am Ziele. Er müsse nach Gerechtigkeit streben. Die aber komme von Christo. Von dieser Stufe aber müsse er eine höhere anstreben, die Weisheit, die von Gott komme, zu Gott führe. Die Heiligung des Geistes führt zum Sohne, vom Sohne zum Vater zurück. Während in dem Heilsbereiche des

Sohnes und des h. Geistes noch Streben ist, so ist auf der höchsten Stufe, der Einheit mit dem Vater, Ruhe und Vollendung. Gesetzt durch Gott, dem Seienden und Herrn des Sein, als seiend, kehrt die Kreatur als heiliges Sein zu dem zurück, der das wahre, heilige Sein ist. Gott ist Grund und Ziel des Sein [1]). Wir haben somit eine dreifache Antwort auf den Einwand, daß der h. Geist, weil das Heiligsein eine höhere Stufe ist als das Vernünftigsein und das Sein, auch höher stehe als Sohn und Vater. Einmal ist das Bereich des Geistes quantitativ kleiner als das des Sohnes und des Vaters, der kleinste der drei concentrischen Kreise, welche die Personen der Dreieinigkeit in der Welt bilden. Zweitens vermag der h. Geist nur unter Mitwirkung des Vaters und des Sohnes Heiligung zu wirken. Endlich ist die Heiligung nur der Anfang einer Entwickelung, die über den h. Geist hinaus zu dem Sohne, durch den Sohn zum Vater zurückführt.

Von dem Vater kann man auch auf außerchristlichem Standpunkte eine Erkenntniß haben. Den Logos hat man wenigstens geahnt. Von dem h. Geiste kann aber nur wissen, wer die Schrift kennt und an Christum glaubt (de princ. I. 3, 1.). Auf zwiefache Weise ist der h. Geist im christlichen Bewußtsein begründet. Zuerst nämlich hat der Christ die Erkenntniß von der Offenbarung des Vaters im Sohne nur durch den h. Geist (de princ. I. 3, 1. 4.). Zweitens ist der h. Geist der Quell der Heiligung in ihm. So verweist also Form und Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens an den h. Geist. Jene erste Seite haben wir im Vorigen schon kennen gelernt. Der h. Geist offenbart uns die Wahr-

1) De princ. I. 3, 8.: — ut hoc, quod accepit a deo, ut esset, tale sit, quale deo dignum est, eo qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte (?): ut tam dignum sit id quod est, quam est ille, qui id esse fecit. Vgl. de orat. p. 238.: *καὶ οἶμαι νοεῖσθαι θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν, τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν καὶ τὸ τεταγμένον τῶν σοφῶν διαλογισμῶν· Χριστοῦ δὲ βασιλείαν τοὺς προϊόντας σωτηρίους τοῖς ἀκούουσι λόγους, καὶ τὰ μὲν ἐπιτελούμενα ἔργα δικαιοσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.* Auch homil. in psalm. XXXVI. p. 778.

heit in der von ihm inspirirten Schrift (de princ. I. 3, 1.). Das Amt der Heiligung, welches derselbe übt, haben wir noch zu betrachten. Wie sie von Gott geschaffen waren, hatten die Geister im Logos die Gemeinschaft mit Gott, im h. Geiste ihre Heiligung (hom. in num. XI. p. 310.). Nach dem Grade ihrer Sünde fielen sie in diese Erde herab. Das geistige Leben, in dem sie einst gottverwandt waren, verkühlte zum seelischen (de princ. II. 8, 3.). Aus zwei Theilen besteht der Mensch, Seele und Leib (c. Cels. VII. p. 721.: *ἄνθρωπος, τουτέστιν ψυχὴ χρωμένη σώματι.*). Die Seele hat aber zwei Seiten. Nach der einen ist sie die den Leib belebende Kraft (de princ. III. 1, 2. 4, 1. 2. II. 10, 7. hom. in Ezech. VII. p. 385), der Lebensgeist. Nach der anderen Seite liegt in der Seele das Bild Gottes (c. Cels. VIII. p. 778.). In dieser höheren Beziehung ist die Seele Geist. Man kann daher sich den Menschen aus drei Theilen bestehend denken: Leib, Seele, Geist (tom. in Matth. XIII. p. 570. XVII. p. 807. comm. in ep. ad Rom. IX. p. 634.). Das Geistartige in der Seele ist noch ein Ueberrest des Zustandes vor dem Falle. Die Thätigkeit des Geistes ist wesentlich Vernunftthätigkeit. Wie die Geister vor dem Falle Intelligenzen waren (de princ. II. 4.), so ist auch jetzt in uns die Vernunft das Höchste (hom. in levit. IX. p. 237. Vgl. die Katenenstelle zu hom. in Ezech. VII. p. 385: *πνεῦμα ἐστί αὐτὸ τὸ λογικόν* u. a.). In der Vernunft liegt die Freiheit (de princ. III. 12 sq.), in der Freiheit die Möglichkeit, der Macht des Bösen sich zu entreißen. Von diesem kreatürlichen Geiste ist nun der h. Geist in uns wohl zu unterscheiden (tom. in Matth. XIII. p. 571.: *ἕτερον εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα κἂν ἐν ἡμῖν ᾖ παρὰ τὸ πνεῦμα ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ τὸ ἐν αὐτῷ*). Es liegt aber in diesem höheren Geiste in uns ein Uebergang zu dem göttlichen. Wenn nämlich schon kreatürlich, so liegt doch dieser Geist jenseits der natürlichen Persönlichkeit des Menschen. Elias und Johannes waren zwei verschiedene Seelen. Aber im Geiste waren sie eins. Und doch ist dieser Geist, in dem sie eins waren, nicht der h. Geist (l. l.). Dieser höhere Geist ging in Christo zum Vater, während seine Seele in die Hölle fuhr (hom.

in Luc. XVI. p. 726.). Durch die ganze Schrift geht der Unterschied zwischen Seele und Geist. Die Seele ist ein Mittleres, das sich für Tugend und Laster entscheiden kann; der Geist aber ist zum Bösen unfähig. Er steht daher im Gegensatze zu dem Fleische. Nur denke man hier nicht an den h. Geist (οὐκ ὡς ἂν οἰηθείη τις τοῦ ἁγίου, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου). Das Heilige lebt ganz in diesem Geiste. Dieser Geist ist ein höheres, die Seele beherrschendes Lebenselement (— τῇ ἐπικρατείᾳ τοῦ πνεύματος· ὡς γε ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι προκατάρχοντι κ. τ. λ. tom. in Joh. XXXII. p. 432. Vgl. comm. in ep. ad Rom. I. p. 473. de princ. III. 4, 2.). Weil dieser Geist ein von der seelischen Persönlichkeit ablösbares, somit also bis auf einen gewissen Grad accidentell in ihm existirendes, aber den Menschen in allem Göttlichen beherrschendes Princip ist, ist er etwas Höheres als das Menschliche, steht der geistliche Mensch über der Menschheit (tom. in Joh. II. p. 74.). Es giebt nach Maßgabe ihrer vorweltlichen Verschuldung fleischliche, seelische, geistliche Naturen. Allen aber haftet Sünde und Tod an; über Alle hat der Böse und sein Reich Macht. Die gefallene Welt zu erlösen, in die göttliche Einheit, aus der sie durch die Sünde gefallen, zurückzuführen, erschien der Logos im Fleische. Auch in der Auffassung der Erlösung sehen wir das Streben, das Zeitliche in das Ewige, das Einzelne in das Allgemeine, das Endliche in das Unendliche aufzulösen. Der Logos wird Fleisch in der Zeit, aber er ist seinem Wesen nach Mittler zwischen Gott und Menschheit; er war zu aller Zeit Weg, Wahrheit und Leben der Menschheit; sein Heilswerk auf Erden, wie es die Erfüllung aller Weissagung von ihm ist, ist nur Typus einer himmlischen Zukunft am Ende der Zeiten (tom. in Joh. XIII. p. 216. sel. in Ezech. p. 408.). Die Erlösung, welche Christus auf Erden stiftet, gilt nicht bloß der Menschheit, sondern auch den geistigen Mächten des Himmels. Der Logos läßt sich zu Jedem in jeder Gestalt herab, um Alle zu gewinnen (tom. in Joh. I. p. 35.). Die menschliche Gestalt, in welcher Christus erschien, war von aller Ewigkeit für diesen Heilszweck bestimmt. Ein Geist nämlich, welcher bei dem allgemeinen Fall sich nicht abgewandt hatte von dem himmlischen

Lebensinhalt aller Geister, dem Logos, ja sich vielmehr in denselben so hineingelebt und geliebt hatte, wie Eisen in Feuer verglüht, folgte dem göttlichen Willen, nicht um seiner, sondern um der Anderen Sünde willen zur Seele sich zu erniedrigen, um des Logos Träger zu werden. Erzeugt ward Christus vom h. Geiste (de princ. praef. 4. c. Cels. I. p. 350. 384. comm. in ep. ad Rom. VI. p. 589. u. a.) in einer Jungfrau, die in dieser Geburt Jungfrau und für ihr Leben ein geweihtes Gefäß des h. Geistes blieb (hom. in Luc. VII. p. 940.). Ein Wurm war Christus, nicht nur nach seiner Erniedrigung, sondern auch, weil er nach Art eines Wurmes, der nicht aus fremdem Samen erzeugt wird, geboren ward (hom. in Luc. XIV. p. 948.). Diese wunderbare Geburt abgerechnet, war der Leib Christi dem unseren gleich (l. l. de princ. praef. 4.). Mehr als Klemens hat Origenes den Doketismus überwunden. Doch nicht ganz. Dem Leibe Christi kommt nicht nur die höhere Weihe zu, die der Logos ihm mittheilen mußte (tom. in Matth. XVI. p. 727.), sondern auch, dem Grundgedanken gemäß, daß Christus den zu Erlösenden gleichartig sein mußte, eine Wandelbarkeit nach dem Bedürfnisse derer, zu denen er kam[1]). Von der Unterscheidung zwischen Seele und Geist in Christo sprachen wir schon. Zu dem Geiste kam aber noch der h. Geist. Den h. Geist haben freilich alle Heiligen, alle Propheten. Christus hatte aber einmal die ganze siebenfache Fülle desselben, dann ihn bleibend, da er bei allen anderen Menschen, weil sie Sünder sind, kommt und geht (hom. in num. VI. p. 287. in Jes. III. p. 111. Vgl. hom. in Luc. XXIX. p. 966.). Celsus hatte von dem Standpunkte eines Juden die Erscheinung der Taube bei Christi Taufe angezweifelt. Wenn ein Jünger des Epikur oder Demokrit das Faktum nicht glauben kann, erwidert Origenes (c. Cels. I. p. 358.), der mag sich an die Rede halten. Aber ein Jude? Er, der da glaubt, daß Gott den Patriarchen und Propheten erschienen ist, will doch nicht etwa aus Prinzip diese Erzählung anzweifeln? Der h. Geist, welcher für Moses einsteht, steht auch für die evangelische Ge-

1) Redepenning II. S. 391 ff. Dorner II. S. 685.

schichte ein. Immer bedeutet die Taube den h. Geist (hom. in cant. II. p. 22. comm. in cant. l. III. p. 68. hom. in Luc. XIV. p. 948.). Das Werk der Erlösung konnte der h. Geist nicht vollbringen. Dazu war der Logos ausersehen. Der aber konnte es nicht allein vollenden. Darum ließ Gott über ihn den h. Geist kommen in Gestalt einer Taube, daß er auf ihm ruhe und bleibe (tom. in Joh. II. p. 63.). Wie der Logos, erniedrigte sich auch der h. Geist für das Heil der Menschheit (tom. in Matth. XIII. p. 595.). Erst nach dem Hingange Christi kam der h. Geist in seiner Fülle in die Menschheit, da er im A. T. nur in Einzelnen lebte (de princ. II. 7, 2.). Er heißt Paraklet als der Tröster der Menschheit (l. l. 4.). Er, welcher ja durch den Logos Alles hat, was er ist und lebt (tom. in Joh. II. 60 sq.), welcher von Christo belehrt wird (l. l. p. 71.), ist der Stellvertreter Christi (hom. in Luc. XXII. p. 958.: misit spiritum s. vicarium suum). Darum heißt er der Geist Christi (comm. in ep. ad Rom. VI. p. 591.). Geist Christi und Christus ist dasselbe. In wem der Geist Christi wohnt, in dem ist auch Christus[1]). Wer den Geist hat, der hat auch den Vater und den Sohn, weil ja die Dreieinigkeit lebenseins ist (de princ. I. 3, 5. IV. 32.). Aber nicht in Allen ist der h. Geist, sondern nur in den Wiedergebornen (de princ. I. 3, 7. u. a. S. oben). Jeder Mensch wird von einem Geiste getrieben (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 593.: omnes ergo homines, ut videtur, aguntur aliquo spiritu). Der Geist der Furcht ist zwar nicht der Geist Christi, aber ein Zuchtmeister auf Christum kann er wohl sein, wie ja Furcht der Weisheit Anfang ist (l. l. p. 594 sq.). Einen Zug zum h. Geiste hat aber der Mensch in seinem (höheren) Geiste. Wenn der h. Geist sieht, daß unser Geist mit dem Fleische ringt, dann reicht er ihm die Hand und hilft seiner Schwachheit auf, wie

1) Comm. in ep. ad Rom. VI. p. 591.: Si enim spiritus Christi habitat in vobis, necessarium videtur spiritui reddi habitaculum suum, templumque restitui. Velim tamen hoc ipsum quod dicitur vel spiritus Christi vel spiritus dei vel etiam Christus in nobis habitare etc. Vgl. a. a. O. p. 605.: quod spiritus Christi vel Christus in nobis est.

sich etwa ein Lehrer zu einem noch ungebildeten Schüler herablässt. Folgt unser Geist ihm nicht, dann ist es nicht des h. Geistes Schuld, wenn der Unterricht zwecklos ist (l. l. p. 601.). Mit der Kraft des menschlichen Willens verbindet sich also die Kraft des h. Geistes, um den Menschen zum Glauben und zur Heiligung zu führen (comm. in ep. ad Rom. III. p. 509. de princ. III. 2, 2. 1, 18. 22. sel. in psalm. p. 571.). Von diesem vorbereitenden Ziehen ist das eigentliche Walten des h. Geistes zu unterscheiden in den Gläubigen und Heiligen sowohl des alten als des neuen Bundes (de princ. I. 3, 5. II. 7, 1.). In mannigfaltiger Art theilt sich der h. Geist mit. Plötzlich kam er über Saul; zuerst im Anhauchen, dann unter Zungenreden über die Jünger; auf dem Wege nach Emmaus entzündete Christus das Herz jener Jünger mit dem Geiste seines Mundes; noch immer bringt der, welcher im Namen Christi das Wort Gottes predigt, den h. Geist in das Herz des gläubigen Hörers (comm. in ep. ad Rom. VI. p. 592.). Der h. Geist ist das Lebensprincip Christi[1]). In ihm empfangen wir die Kindschaft des neuen Lebens (l. l. p. 593 sq.: spiritus adoptionis, tom. in Matth. XIII. p. 594 sq.), die Kraft der Heiligung (de princ. I. 1, 3.: virtus sanctificans u. a.), welche uns rein macht von allem Schmutze der Sünde (hom. in levit. II. p. 189.), das Fleisch tödtet (comm. in ep. ad Rom. VI. p. 587 sq.), ein neues Lebensgesetz ist, welches Früchte der Gerechtigkeit erzeugt (l. l. p. 592. hom. in levit. V. p. 213. tom. in Matth. XV. p. 654.). Das Sakrament der neuen Geburt durch den h. Geist ist die Taufe (comm. in

1) Comm. in ep. ad Rom. VI. p. 588.: Christus enim vita est et ipse est, qui liberabit; et hic spiritus vitae liberat. Et quomodo non in utroque una libertas est? Quae enim agit spiritus, haec et Christus agit. Sicut enim quos sanctificat spiritus sanctus, sanctificat Christus: ita et quos liberat spiritus vitae, liberat et vita. Tantum est ut liberati a lege spiritus vitae in Christo maneamus nec ultra inveniamur servire legi peccati: quia sicut is, qui liberatur a lege spiritus vitae, permanet in Christo, qui est vita, ita qui servit legi peccati permanet in morte quae venit ex condemnatione peccati.

ep. ad Rom. V. p. 554. 561.). Wie der h. Geist, wenn er den Menschen zu seinem Gefäße machen soll, in sein vorbereitendes Wirken einsetzt (l. l. VII. p. 602.: spiritus s. — — dux itineris ad bonum), so muß auch der, welcher die Fülle des h. Geistes in der Taufe empfangen soll, durch ihn schon vorgeweiht sein (hom. in num. III. p. 280.). Dem Unwürdigen ist die Taufe ein Feuer der Verdammniß (hom. in Luc. XXVI. p. 963.). Die Taufe des Johannes war nur eine Taufe der Buße, nicht des h. Geistes (tom. in Joh. VI. p. 134.). Wenn in der Taufe das Wasser Symbol der Reinigung ist (tom. in Joh. VI. p. 133.), so tritt uns im Abendmahle typisch und symbolisch der Leib Christi entgegen (c. Cels. VIII. p. 766.). Den Leib Christi in des Wortes eigentlichem Sinne können wir nicht genießen, weil sich die menschliche Natur aufgelöst hat in den Logos. Nur das Wort von dem Gekreuzigten eignen wir uns an, durch dieses ihn selbst, den Logos, welcher das Himmelsbrot ist [1]). Das Maß der Gnadenmittheilung des h. Gei-

1) Wir blicken einen Augenblick zurück auf die Vorgänger des Origenes in der Auffassung der Abendmahlslehre. An Ignatius findet ebensowenig die katholische als die symbolische Ansicht einen Vertreter. Vgl. Semisch, die Lehre der apost. Väter vom Sinne des Abendm. (Hahn's Annalen J. 1842. S. 249 ff.). Die Leiblichkeit Christi, welche uns Brot und Wein bieten, ist die historische (Smyrn. c. 7.: τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν), aber, wenn die Vereinigung mit dem Blute Christi ein Lebensmoment der kirchlichen Einheit sein soll (Philad. c. 4.), die Elemente eine Nahrung des ewigen Lebens sind (Eph. c. 20.), so muß sich Ignatius nicht bloß das Wort von Christi Tode, sondern Leib und Blut Christi selbst präsent denken. Die Ansicht des Justinus liegt in der bekannten Stelle ap. I. 66. „Wie durch das Wort Gottes der fleischgewordene Christus unser Leib und Blut für unser Heil annahm, so halten wir nach der Kirchenlehre die durch das Wort des Gebetes geweihte Nahrung, durch welche Leib und Blut nach der Verwandlung genährt werden, für Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus." Das, wodurch die Elemente mehr werden als gemeines Brot und gemeiner Wein, ist das Wort des Gebetes, welches hier parallel steht dem Worte, durch welches Christus Fleisch ward. Die Frage ist nun, ob dieses Wort auch die ganze himmlische Substanz des Abendmahles ist. Das kann nun nicht wohl des Justinus Meinung sein. Schon die Parallele von der Inkarnation, wo doch das

stes hängt von der inneren Reinheit der Seele ab: unde mihi videtur quod et meritis conquiratur hoc donum et vitae innocentia conservetur et unicuique secundum profectum fidei

Wort nur das Vermittelnde ist, spricht dagegen. Man erwartet, daß das Wort auch hier nur das Mittel ist, einen höheren Inhalt in Brot und Wein zu bringen. Brot und Wein sind Fleisch und Blut Christi. Das Wort also bringt die Sache. Wie verhält sich denn aber Brot und Wein zur Sache? Baur (Tüb. Ztschr. f. Theol. J. 1839. H. 2. S. 96.) und Semisch (Justin d. M. II. S. 440.) meinen, Justinus habe das Abendmahl gleichsam für eine wiederholte Inkarnation gehalten. „Brot und Wein verändern sich im Abendmahle physisch nicht, aber sie werden nach dem Abendmahlsgebete gleichsam das Gefäß, in welchem der göttliche Logos wohnt, sind reell, wenn auch nur bildlich, Leib und Blut des Logos." Semisch. Wir müssen uns gegen diese Interpretation erklären. Wie zerbrechlich dieselbe ist, erhellt schon aus den verschränkenden Zusätzen „gleichsam" — „reell, wenn auch nur bildlich", zu denen die bestimmte Rede des Justinus kein Recht giebt. Sie würde sich hören lassen, wenn Justinus, wie Origenes, dem verklärten Logos keine Leiblichkeit zuschriebe (de resurr. c. 9.). Ueberdem steht noch *σαρκοποιηθέντος Ιησοῦ* im Texte. Mit dem Satze: *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, weiß Semisch S. 442. nichts anzufangen. In der Inkarnation wie im Abendmahle, will Justinus sagen, macht das Wort Gottes aus einem Niederen, Leiblichen ein Höheres, Göttliches. Dort wird unser Fleisch und Blut Träger des Logos, hier sind Brot und Wein Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus. Dort ist das Niedere Fleisch und Blut, hier Brot und Wein. Dort ist das Höhere Christus, hier — nicht der Logos, sondern — Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus. Offenbar soll der erwähnte Zusatz: *ἐξ ἧς αἷμα κ. τ. λ.* sagen, daß die Verwandlung, welche der Leib mit Brot und Wein auf physischem Wege vornimmt, ein entsprechendes Substrat der höheren Verwandlung sei, nach der durch das Wort Gottes Brot und Wein zu Leib und Blut Christi werden. Natürlich ist von keiner Verwandlung im katholischen Sinne die Rede. Man kann nicht läugnen, daß Ignatius und Justinus der lutherischen Ansicht günstig sind. Dieß muß aber bei Irenäus in Abrede gestellt werden. Die Hauptstelle adv. haer. IV. 18, 5. lautet: *Ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστιν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τα σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά κ. τ. λ.* Hält man an diese Stelle noch die IV. 17, 5. und V. 2, 2., so ist nicht zu bezweifeln, daß die höhere Substanz des Abendmahles

augeatur et gratiae; et quanto purior anima redditur, tanto largior ei spiritus infundatur (comm. in ep. ad Rom. VI. p. 591.). Auch in heiligen Männern tritt der Geist zurück,

nur das Wort von dem Heilstode Christi ist. Wenn ich der Polemik Semisch's a. a. O. S. 335 ff. gegen Thiersch's Versuch, in diese Stelle die lutherische Lehre hineinzulesen (Rudelb.-Guer. Ztschr. 1841. H. 4. S. 48 ff.), im Ganzen beitrete, so muß ich, mit Dorner II. S. 496. einverstanden, die Erklärung von ἐκκλησις = ἐκκληθεὶς θεός, nach der ziemlich derselbe Sinn herauskäme, wie ihn Semisch bei Justinus annimmt (S. 338.), entschieden zurückweisen. Diejenigen, welche einwenden, daß die Nahrung des ewigen Lebens, welche nach Irenäus die Leiber aus dem Abendmahle ziehen, doch mehr göttliche Substanz im Allgemeinen, die göttliche Leiblichkeit des Herrn in's Besondere voraussetze, erinnere ich an III. 17, 2., wo Irenäus von der Taufe sagt: corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt: animae autem per spiritum. Wie in der Taufe das Wasser, nähren dort die Elemente den geistlichen Leib, der auch im verklärten Zustande noch genießen wird (V. 33, 1.). In dem zweiten Pfaff'schen Fragmente, dessen wir schon oben gedachten, geschieht des h. Geistes Erwähnung: — ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. Sehr unklar ist des Klemens Lehre vom Abendmahle. Die Elemente sind ihm Symbole (paed. II. p. 184.) von Leib und Blut des Herrn. Klemens unterscheidet nun (paed. II. 177 sq.) ein doppeltes Blut des Herrn, das leibliche Blut, durch welches wir vom Verderben befreit worden sind, und das pneumatische, mit welchem wir gesalbt sind. Der Wein ist mit Wasser vermischt. Das Wasser bezieht sich auf jenes leibliche Blut, überhaupt auf den historischen Christus, auf den Logos; der Wein auf das ewige Leben, auf den Geist. Das Wasser entspricht daher dem menschlichen Glauben, der Wein dem neuen geistlichen Leben aus dem Glauben. Das Blut Christi trinken heißt, an dem ewigen Leben, an dem Geiste Christi theilhaben. Wie das Blut des Leibes, ist der Geist des Logos Kraft. Wir haben schon oben auf die widersprechende Aeußerung paed. I. p. 123., daß das Fleisch den h. Geist, das Blut den Logos bedeute, aufmerksam gemacht. Jedenfalls sind die Abendmahlselemente nicht bloß Träger des Wortes vom Tode Christi, sondern Vermittler des lebendigen Christus. Σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ —· αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται —· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος (l. l.).

wenn sie fehlen, wenn sie in das gewöhnliche Leben sich verlieren (hom. in num. VI. p. 287.). Das ist aber gewissermaßen die Menschwerdung des h. Geistes, daß er zu den Schwachen sich herabläßt und sie vertritt (l. l. VII. p. 602. Vgl. tom. in Matth. XIII. p. 595.). In ihm betet der Christ, ein Priester Gottes. Er ist das Oel, mit welchem der Christ gesalbt eins wird mit Christo (comm. in cant. I. p. 40.). In ihm ist endlich das ewige Leben, das uns einst auferwecken wird, wie Christum (comm. in ep. ad Rom. VI. p. 588.).

Auf Christo ruhten alle G a b e n d e s h. G e i s t e s, um von ihm auszugehen (comm. in ep. ad Rom. VI p. 592. c. Cels. I. p. 361.). Vor allen Gläubigen ward die Fülle der Gaben den Aposteln zu Theil (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 599.: hoc ergo quod in eos (apostolos) prae caeteris sublimius et praeclarius collatum est sancti spiritus donum, merito primitias s. sp. appellavit). Doch sah Origenes, wie schon bemerkt, noch die Wundergaben des h. Geistes. Gott ist die wirkende Ursache, Christus die vermittelnde, der h. Geist die materiale der Gnadengaben. *Οἶμαι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν᾽ οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι᾽ αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα* (tom. in Joh. II. p. 62.). Dasselbe Verhältniß der Funktionen findet bei der Mittheilung der Gnade überhaupt statt (de princ. I. 3,7.).

Die Unterscheidung des physisch-historischen Blutes von dem pneumaschen ist von Bedeutung. O r i g e n e s endlich unterscheidet in dem Abendmahle die Elemente, welche der Leib genießt und verdaut, wie jede andere Speise, und das über die Elemente gesprochene Wort, welches nur dem Glaubenden hilft. Von diesem Worte ist aber das fleischgewordene Wort selbst zu unterscheiden (comm. in Matth. XI. p. 498 sq.). Jenes Wort ist die Substanz des Abendmahles. Dasselbe ist aber nicht an den Abendmahlsgenuß gebunden (hom. in num. XVI. p. 334.). Brot und Wein genießen, Leib und Blut Christi in uns aufnehmen heißt nur, das Wort Christi mit gläubigem Herzen sich aneignen. Geschieht solches, so ist Christus selbst mit seinem Geiste gegenwärtig (ser. in Matth. p. 898.).

Diese materiale Beziehung des h. Geistes zu den Gnadengaben drückt Origenes de princ. II. 7, 3. aus: — ita arbitror etiam de spiritu sancto, in quo omnis est natura donorum. Was dort ὕλη, hier natura ist, will tom. in Joh. VI. p. 133. das ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή bedeuten, was zunächst von der Taufe gesagt ist. Wie der h. Geist eine Vorweihe des Geistes voraussetzt, wenn er Heiligung wirken soll, so setzt der Geist der Gaben den Geist der Heiligung voraus (de princ. I. 3, 8.). Ein höherer Grad der Gnadengaben ist, wie schon bemerkt, die Inspiration. Nicht die Ertheilung von Gnadengaben, sondern Heiligung ist das eigentliche Amt des h. Geistes. Darf man dem Origenes die Meinung nicht supponiren, daß die eigentliche Kraft des h. Geistes in den Gnadengaben liege, so muß man es als ein reines Mißverständniß bezeichnen, wenn man Origenes in dem h. Geiste die persönlich zusammenfassende Spitze der Gnadengaben sehen läßt[1]).

1) Neander, Kircheng. II. S. 1050.: Einerseits betrachtet er den h. Geist als den Stoff aller Gnadengaben, gewirkt von Gott, mitgetheilt durch Christus. Thomasius, Origenes S. 147.: Das Wesen des h. Geistes läßt sich bezeichnen als der Inbegriff und die Substanz der göttlichen Gnadengaben, welche von Gott gewirkt, durch Christum vermittelt wird, als h. Geist aber seine Wesenheit und Bestehung hat. Redepenning, Origenes II. S. 310.: — einen h. Geist, als persönlichen Gesammtstoff aller Charismen. Baumgarten-Crusius, Kompend. der Dogmeng. II. S. 178.: — die von Origenes vermuthungsweise ausgesprochene (Bedeutung), daß das Ganze der Geisteswirkungen (ὕλη χαρισμάτων) als Persönlichkeit aufzufassen sei. — Nach diesen Interpretationen müßte man glauben, Origenes habe den h. Geist selbst die ὕλη χαρισμάτων genannt. Aber tom. in Joh. II. p. 62. sagt ja nur, daß von dem h. Geiste die ὕλη χαρισμάτων ausgehe. Es kann ὕλη hier nur Gesammtheit, Masse, Fülle bedeuten. Daß diese Gesammtheit nicht ein neues Moment zu den Gnadengaben als solchen hinzubringt, erhellt ja aus den Ausdrücken, in denen Origenes von dieser ὕλη spricht (ἐνεργουμένης — διακονουμένης — ὑφεστώσης), die ganz denjenigen entsprechen, in denen er von den Gnadengaben selbst spricht (de princ. I. 3, 7.). Die Stelle sagt nur aus, daß die Gesammtheit der Gnadengaben emanire aus dem Wesen des h. Geistes, was auch die im Texte angeführte Stelle: in quo omnis est natura donorum, sagen will. Daraus aber zu schließen, daß die Gesammtheit in der

12. Wir sehen in diesem ersten Zeitraum der Kirche zuerst das Streben, das Christenthum an das vorhandene Bewußtsein anzuschließen. Das war ganz naturgemäß. Dieses Streben hatte es mit dem Christenthum als Totalität zu thun. Weiterhin galt es, das Recht des Christenthums gegen Juden und Heiden, das Wesen desselben gegen Häretiker zu vertheidigen. Die wissenschaftliche Richtung endlich, welche wir in Alexandria anbrechen sahen, wollte das Christenthum in seinem systematischen Zusammenhange darstellen. Allenthalben also sieht man sich an den Gesammtcharakter, an das Wesen des Christenthums gewiesen. Das charakterisirt den ersten Zeitraum. Der nächste hat es mit der Ausbildung der Hauptdogmen zu thun. Die mittelalterliche Theologie stellt sich die Aufgabe, die Totalität, die an sich in der Kirchenlehre gegeben ist, für den denkenden Geist durch logisches Organisiren zu gewinnen. Mit der Reformation erwacht das Streben, Wesen und Wahrheit des Christenthums aus dem christlichen Bewußtsein zu bestimmen. Worin nun das Wesen des Christenthums liege, darüber ist der erste Zeitraum nicht zweifelhaft. Er findet es in Christo. Was aber Christus dem Menschen ist, das ist der Punkt des Zwiespaltes der Richtungen. Es finden eben die mannigfaltigen Geistesdispositionen in Christo, was sie vor Christo suchten. Wir unterschieden im Morgenlande zwei Hauptrichtungen, die indisch-egyptische, welche auf dem Wege des Wissens die Gotteinheit suchte, und jene Uebergangsrichtung, welche auf sittlichem Wege sich zu Gott erhob. Diesen beiden Grundauffassungen entsprechen die Gestalten des Christenthums, welche den Charak-

Person des h. Geistes liege, ist eben so lächerlich, als daraus, daß Origenes die Taufe Princip und Quell der Gnadeugaben nennt, zu folgern, die Taufe sei eine Person. Wenn Origenes sagt, die Gesammtheit der Gaben besteht im h. Geiste (ὑφεστώσης κατὰ τὸ ἅγ. πν.), so wird ja die Person desselben als etwas Unterschiedenes gefaßt, nur daß die Beziehung dieser ὕλη zum Lebensprincipe des h. Geistes inniger ist, als bei Vater und Sohn. Eher denkt sich Origenes das Verhältniß des h. Geistes zu den Gaben, wie das des Erstlings der Geister zu untergeordneten Geistern (comm. in ep. ad Rom. VII. p. 599.). Doch ist diese Meinung nur hingeworfen.

ter des Morgenlandes in sich tragen, die Gnosis und der Manichäismus. Die Gnosis sucht die Rückkehr aus der durch Emanation (dieses ächt indische Motiv) von dem Unendlichen losgelösten Welt zur Einheit mit Gott in dem von Christo ausgehenden Geiste der höheren Erkenntniß. In dem Manichäismus, der nach persischer (nur buddhaistisch modificirter) Anschauung die Welt in die beiden großen Gegensätze des Lichtes und der Finsterniß zerschlägt, führt der sittliche Weg der Askese in die Lichtwelt. Die klassische Welt zerfällt in den idealen griechischen und den realen römischen Pol. So zeigen sich denn auch in der Kirche auf dem Boden der alten Welt zwei Hauptrichtungen, die griechische und die abendländische oder römische. Die griechische ergreift ihrem idealen, spekulativen Zuge gemäß die Logosidee. Das Christenthum ist ihr die Erkenntniß der Wahrheit im Logos, der göttlichen Vernunft. Die römische sieht ihrem sittlichen Charakter gemäß im Christenthum ein neues sittliches Leben, das sich in der Kirche bewegt. In der Kirche erfüllt sich geistlich die Idee des Weltreiches, welches die Römer politisch angestrebt hatten. Die griechische Richtung ist viel freier als die abendländische. Wohl legt sie großen Nachdruck auf die Inspiration der h. Schrift. Praktisch aber findet sie in derselben, was sie ihrem Charakter nach dort sucht. Sittliche Richtungen lieben die Auktorität, wie wir es im dorischen Stamme, in den sittlichen Philosophemen eines Pythagoras, Plato, der Stoiker (S. 138.) sahen. Die Römer waren, wie ebenfalls bemerkt, der Ueberlieferung der Väter streng zugethan. So steht denn in der abendländischen Kirche die Ueberlieferung der Apostel in großem Ansehn da. Das Verhältniß des Einzelnen zur Schrift ist nicht, wie in der griechischen Richtung, unmittelbar, sondern durch die Tradition vermittelt. Unläugbar ist die griechische Auffassung des Christenthums einseitig. Wenn die Apologeten schon das Moment des Wissens im Glauben vorwiegend betonten, so fanden die Alexandriner in dem Wissen die höhere Wahrheit des Glaubens. Sie verkannten, daß das Wissen des Glaubens in der Sittlichkeit seinen Grund, in der Lebensgemeinschaft mit Gott sein Ziel hat. Sind diese beiden Momente nicht bewahrt im Wissen, so kann das

Wissen eben nicht die Verklärung des Glaubens sein. Diese Auffassung verkannte den sittlichen Charakter des Glaubens überhaupt, des christlichen in's Besondere. Glaubend weiß der Christ, an wen er glaubt; aber er glaubt nicht um zu wissen, sondern um durch Christum mit Gott versöhnt und vereint zu sein. Die abendländische Richtung steht daher tiefer im Geiste des Christenthums. Aber das sittliche Element hat in ihr einen zu substanziellen Charakter. Die Ueberlieferung der Kirche ist ihr der Grund, das Gemeinleben der Kirche das Ziel des Glaubens. Wenn in der griechischen Kirche der Einzelne Träger der Wahrheit ist, so ist in der abendländischen der Einzelne Träger des sittlichen Geistes der Kirche. Es kehrt hier — natürlich der Form nach — der antike Begriff von der sittlichen Stellung des Einzelnen zum Allgemeinen zurück. Wohl stand die Kirche im harten Kampfe mit der römischen Welt. Aber eben je feindlicher und nichtiger die Welt erschien, desto mehr übertrug die Fülle des Lebens in Gott Wirklichkeit dem Reiche des h. Geistes. Für den Ausbau der Lehre war die griechische Bildung eben so willkommen, als für die Organisation der Verfassung der römische Rechtsgeist. Und so knüpft sich denn an diese substanzielle Stellung des Einzelnen zur Kirche das antike Streben, in der Erscheinung die Idee so real als möglich zu wissen: in der erscheinenden Kirche die himmlische. Wir sahen, wie die abendländischen Kirchenlehrer der Gnosis gegenüber in die Wirklichkeit der Kirche das Kriterion der Wahrheit setzen. Dieser Entwickelungstrieb mußte die alttestamentlichen Begriffe vom Reiche Gottes immer lebendiger aufnehmen. Und so konnte es nicht ausbleiben, daß die vermittelnde Stellung der Kirche aus dem Lebensgrunde des Glaubens — daß Gott Niemand zum Vater haben kann, der nicht die Kirche zur Mutter hat — in den Inhalt des Glaubens trat, daß das Verhältniß des Christen zu Gott und Christo, somit seine Seligkeit, von seinem Verhältnisse zur Kirche abhängig gemacht ward.

Was nun in's Besondere die Lehre vom h. Geiste anbetrifft, so hat sie während dieses Zeitraums eine untergeordnete Bedeutung. Christus ist der Mittelpunkt der Gedankenwelt dieses Zeitraums. Die Lehre von der Person und

dem trinitarischen Verhältnisse des h. Geistes steht bis auf Origenes nur traditionell da. Einstimmig erkennen den h. Geist die Kirchenlehrer als die dritte Person in der Gottheit an. Nur Laktantius macht eine Ausnahme. Von den Unitariern werden wir im Folgenden sprechen [1]). Die vielbehauptete Meinung, daß das erste Zeitalter den h. Geist mit dem Logos identificirt habe, ist ungegründet [2]). Nur das ist zuzugestehen, daß die auf griechischem Boden heimische, vom Abendlande (Tertullianus, Hippolytus, Laktantius) adoptirte Auffassung des Logos als einer Gott und Welt vermittelnden Emanation der Persönlichkeit des h. Geistes einen unsicheren Raum ließ. Erst Origenes sprach bestimmt aus, daß der heilige Geist, das nach dem Logos aus Gott ausgeflossene göttliche Wesen, zwischen dem Logos, dem Vermittler seiner Genesis, und der Welt eine Uebergangsstellung einnehme. Bei dem Uebergewichte, welches in diesem Zeitraum die Lehre von Christo behauptet, darf es nicht auffallen, daß die eigenthümlichen Funktionen des h. Geistes auch Christo zugeschrieben werden. Auch Christus ist das Princip der Inspiration und der Heiligung. Die griechische Kirche hob in ihrem Streben nach einer festen Auktorität der Wahrheit die Inspirationslehre hervor. Im Abendlande ließ die Auktorität der Ueberlieferung, der Kirche überhaupt, diese Lehre nicht zu solcher Bedeutung kommen. Eine Richtung, welche das Wesen des Christenthums

1) Der Versuch Lange's in s. Abh.: Die Lehre der Unitarier des zweiten und dritten Jahrhunderts von dem h. Geiste (Illgen's Ztschr. J. 1833. S. 65 ff.), den Standpunkt der Unitarier zu verallgemeinern, ist, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, verfehlt. Im Anfang des folgenden Theiles ein Mehreres.

2) Baumgarten-Crusius, Komp. d. Dogmeng. II. S. 178.: „Gewiß ist, daß vom Anfang an in der Kirche die Vorstellung von der Persönlichkeit des h. Geistes geherrscht hat. Es ist eine unklare Behauptung, und nur durch einen fünffachen Schein hervorgerufen, daß die ältesten Kirchenväter keinen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt haben sollen." Ich muß diese Behauptung entschieden vertreten gegen den Einspruch des Herausgebers, Hase, in der Vorrede S. VI.

in die Erkenntniß der Wahrheit setzte, von so pelagianischem Charakter, wie die griechische, konnte den sittlichen Heilswirkungen des h. Geistes nicht die rechte Würdigung zuerkennen. Origenes setzte wenigstens theoretisch das ökonomische Gebiet des h. Geistes fest. Wer aber, wie die Repräsentanten der abendländischen Richtung, im Christenthum ein neues Leben sah, der mußte dem Walten des h. Geistes eine ganz andere Bedeutung beimessen.

In der Stellung, welche die Logostheorie dieses Zeitalters dem h. Geiste angewiesen hatte, konnte die fortschreitende Lehrentwickelung denselben unmöglich lassen. Diese ganze Theorie war in sich zu widerspruchsvoll. Einerseits setzte sie den Logos zu tief in des Vaters Person und Wesen. Der Logos war die emanirte, zu einer zweiten Person gewordene Intelligenz des Vaters. Wir sahen aber schon oben (S. 264.), wie mit dieser Annahme weder die Persönlichkeit des Vaters, noch die des Sohnes bestehen kann. Anderseits rückte sie den Logos viel zu nahe an das Gebiet des Kreatürlichen. Der Logos ist ein endlicher Gott, in seiner Endlichkeit der Uebergang zur Welt. Diese ganze Theorie, auf außerchristlichem Boden erwachsen, entsprach nicht dem christlichen Bewußtsein. Sie erklärte die Schöpfung, aber nicht die Erlösung. Die höhere Einheit, welche einmal Tatianus (S. 255.) andeutet, ist nur eine geistreiche Parallele. Gegen jene Unterordnung des Logos und h. Geistes mußte das Glaubens- und Lebensbewußtsein des Christen, welches für die göttlichen Vermittler des den Christen mit Gott einenden Lebens urgöttliche Lebenseinheit mit Gott erheischt, sich geltend machen. Die Theorie der griechischen und das Lebensgefühl der abendländischen Kirche standen noch unvermittelt neben einander.

Eine neue Entwickelung sollte der folgende Zeitraum bringen. In ihm nähern sich die beiden Welten nicht bloß äußerlich in dem reichen Verkehr, den besonders die Koncilien eröffnen, sondern auch innerlich. Schon die nächsten Jünger des Origenes nahmen ein praktisches Element auf. Athanasius fand im Abendlande das rechte Verständniß für seine Dreieinigkeitslehre, die auf praktischen Sätzen beruht. Den kappadocischen

Kirchenlehrern ist Thun der Weg zum Schauen. Die Wissenschaft ist ihnen ein Mittel zur Rechtfertigung der Kirchenlehre. Die antiochenische Schule hat eine praktisch verständige Richtung. Anderseits bereichert sich Hieronymus, dem die Sätze der Kirchenlehre als solche feststehen, an der Wissenschaft der griechischen Kirche. Augustinus sucht die Lehre, die ihm der Weg des Lebens angewiesen hat, dialektisch durchzubilden. In diesem Streben jener beiden einseitigen Richtungen, sich an einander zu ergänzen, mußten auch jene unvermittelten Seiten unserer Lehre einer höheren Einheit entgegengehen. Wir betreten in dem ersten Kapitel des folgenden Buches die reichste Epoche für die Entwickelung dieser Lehre.

Druckfehler:

S. 8. Z. 13. erfassendes.
= 15. = 8. dem einzelnen.
= 16. = 1. Gott st. Gotte.
= 16. Anm. Z. 9. der Apostel st. er.
= 20. Anm. Die Bücher Moses und Egypten.
= 36. Z. 8. Sadducäismus.
= 79. = 5. vor Gott.
= 130. = 20. löste.
= 143. Anm. Agl. II.
= 166. Z. 4 v. u. Origenes st. Origines.
= 181. Anm. Z. 7. nach heißen: ein ?
= 238. Z. 13. τρίτη.
= 256. letzte Z. festsetzen.

(Druck von W. Plötz in Halle.)

Kettle

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kahnis, Karl Friedrich August,

Die Lehre vom heiligen Geiste

Bd.: 1

Halle 1847

Dogm. 553 l-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398447-6